Proclo

# Lecturas del *Crátilo* de Platón

*Edición de*
**Jesús M.ª Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García**



**AKAL**/CLÁSICA

**AKAL/CLÁSICA 60**
Clásicos Griegos
Director: Manuel García Teijeiro

Maqueta: RAG


Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-0944-7
Depósito legal: M. 29.439-1999
Impreso en Printing Boock, S. L.
Móstoles (Madrid)

Proclo

# LECTURAS DEL *CRÁTILO* DE PLATÓN

Edición de

Jesús M.ª Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol

y José M. García Ruiz



# Índice

# Introducción

## I. PROCLO: UNA VIDA FILOSÓFICA

1. Para el conocimiento de la vida de Proclo contamos no sólo con datos biográficos de carácter aislado, sino con un discurso perteneciente al género demostrativo pronunciado por su discípulo y sucesor Marino de Neápolis con ocasión del primer aniversario de la muerte de aquél (muy probablemente en el 486). El título doble del mismo, Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας *(Proclo o de la felicidad)*, conocido sobre todo desde la edición de J. F. Boissonade (Leipzig, 1814) como *Vita Procli*, recuerda no sólo los títulos y subtítulos de los *Diálogos* de Platón, tal como son conocidos desde la clasificación de Trásilo, sino también numerosas obras de la Antigüedad. El discurso, en cuanto a su estructura, enmarca dentro de un doble relato cronológico la escala de las virtudes específica de la escuela de Atenas, según el modelo alejandrino y suetoniano. Marino compone un encomio biográfico conforme a los preceptos retóricos de esta fase final del neoplatonismo, en el que relata cómo Proclo cumplió una vida perfecta y alcanzó la unión con la divinidad.

El otro texto que aporta datos biográficos de Proclo es la denominada *Vita Isidori* de Damascio[1], compuesta hacia el 495[2]. Se trata de una obra perdida en su transmisión y de la que se conoce parte del contenido por las noticias de la *Bibliotheca* de

[1] *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1967.

[2] Cfr. *Proclus. Théologie platonicienne* I, H. D. Saffrey y L. G. Westerink (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. X, n.1.

Focio (siglo IX) en la que recibe el título de Ἰσιδώρου βίος, y por los fragmentos del léxico *Suda* (siglo X) en el que recibe el significativo título de Φιλόσοφος ἱστορία *(Historia de la filosofía),* entendido como la historia de la manera de vivir filosófica en el final de la Antigüedad. El valor de estos textos radica en que proporcionan algunos datos no recogidos por Marino y en que aluden con claridad a otros en los que éste se muestra poco explícito; sus informaciones sobre la escuela de Atenas son un complemento de la primera biografía mencionada.

2. Marino expone el plan de su discurso al final del proemio (*Procl.* II, 45-50)[3], distinguiendo por géneros las virtudes tal como son entendidas específicamente por la escuela neoplatónica de Atenas[4]: en primer lugar, las virtudes naturales (III-V), las virtudes éticas (VI-XIII) y las virtudes políticas (XIV-XVII); por encima se sitúan las virtudes catárticas (XVIII-XXI) y las virtudes teoréticas (XXII-XXV), en cuyo marco se expresa el deseo de Proclo de asimilar su vida a la de los dioses; finalmente, en un plano superior a las anteriores se encuentran las virtudes teúrgicas (XXVI-XXXIII). Marino menciona todavía un género de virtudes «supra-humanas», sobre el que guardará silencio.

## La escala de las virtudes en el encomio de Marino

La jerarquía de las virtudes presenta en Marino uno de los momentos de mayor amplitud de géneros. Los cinco pri-

---

[3] *Marino di Neapoli. Vita di Proclo.* Texto critico, introduzione, traduzione e commento a cura di R. Masullo, Napoli, M. D'Auria Editore, 1985.

[4] Los momentos decisivos en la elaboración de la escala neoplatónica de las virtudes son Porfirio (*Sent.* XXXII Lamberz), que establece a partir de Plotino (*Enn.* I 2 Henry-Schwyzer) los cuatro grados de virtudes: políticas, catárticas, teoréticas y ejemplares; Jámblico y, porteriormente, la escuela de Atenas amplían este esquema en una doble dirección: por la parte superior sitúan las hieráticas (o teúrgicas), y por la inferior, las naturales y las éticas. Esta escala tuvo plena vigencia en Alejandría hasta el siglo VII, todavía M. Pselo reedita en el siglo XI la clasificación neoplatónica de las virtudes (*De omnifaria doctrina*, §§48-58 Migne).

meros grados son definidos sucesivamente según las cuatro virtudes cardinales de Platón.

1) *Virtudes naturales.* Son dones innatos presentes desde el nacimiento, no susceptibles de educación, y prefiguran las virtudes perfectas. Marino distingue entre las virtudes naturales del cuerpo y las del alma. La principal cualidad de las primeras es la sensibilidad de los sentidos (εὐαισθησία), preferentemente de la vista y del oído, equivalente a la sabiduría en el cuerpo (φρόνησις σωματική); la principal cualidad de las segundas es la verdad (ἀλήθεια), entendida como aspiración a la verdad del ser, que equivale a la sabiduría del alma (φρόνησις ψυχική). Marino establece un estrecho paralelismo entre ambas series, la del cuerpo y la del alma.

2) *Virtudes éticas.* Tienen su origen en la costumbre. Son una disposición educable que progresa con el conocimiento. La principal virtud ética es la nobleza de espíritu o absoluta rectitud moral (καλοκἀγαθία), que, en el plano de las virtudes cardinales, equivale a la templanza ética (σωφροσύνη ἠθική). La virtud ética implica amar lo que se debe hacer y rechazar lo contrario.

3) *Virtudes políticas.* Se adquieren por ciencia. Consisten en el dominio de las pasiones (μετριοπάθεια). Marino sitúa estas virtudes en el inicio del proceso de asimilación a la divinidad (ὁμοίωσις θεῷ). La justicia (δικαιοσύνη) ocupa el lugar preeminente entre las perfecciones cívicas, lleva asociada la liberalidad y la magnanimidad, se caracteriza por el desprendimiento de la riqueza.

4) *Virtudes catárticas.* Separan y liberan de la generación. El filósofo alcanza, mediante las prácticas purificatorias, la impasibilidad (ἀπάθεια). La principal virtud catártica es la valentía (ἀνδρία), implica no tener miedo a separarse del cuerpo.

5) *Virtudes teoréticas.* El filósofo ha completado ya su purificación y ha vencido a la generación. Estas virtudes son definidas principalmente por la sabiduría superior (σοφία), que permite contemplar los primeros principios. Las distintas tradiciones teológicas aparecen concebidas armónicamente.

6) *Virtudes teúrgicas.* Las actividades teúrgicas (θεουργικὰ ἐνεργήματα) tienden a establecer un contacto con los dioses tradicionales. Este primer nivel de teúrgia permite captar el favor divino en beneficio de la comunidad por medio de prodigios y milagros.

7) *Virtudes supra-humanas.* Sobre ellas Marino guarda silencio. Pertenecen a un nivel superior de teúrgia, centrada en la unión con el Uno[5].

Marino sitúa los prodigios intercalados en la escala de las virtudes. A este respecto, hay que distinguir dos momentos del elogio: en primer lugar están los capítulos I-XXV, en los que Proclo no es propiamente el agente, sino el beneficiario. Este discurso biográfico le relaciona, desde su infancia, con numerosos sueños, apariciones y signos divinos; así por ejemplo, siendo todavía niño, es curado de una grave enfermedad por el joven Telésforo (VII)[6]. También una divinidad, Atenea, le lleva a Proclo a la filosofía (VI), le conduce a Atenas (X) y le trae de su exilio (XV). En esta parte del discurso se encuentran únicamente los *mirabilia*. En segundo lugar están los capítulos que exponen la virtud teúrgica y sus manifestaciones (XXVI-XXXIII), donde se muestra que Proclo, una vez que la posee a nivel teórico, no sólo es beneficiario, sino sobre todo el agente de tales acciones. Por una parte, sigue siendo el beneficiario del favor divino, como muestra la visión nocturna en la que Asclepio, persuadido por Proclo, le libra de la parálisis bajo el aspecto de una serpiente (XXX), o el relato de los signos divinos que, solicitados en parte por Proclo, le libran de la artritis que padece (XXXI). Pero, al mismo tiempo, éste es quien provoca la llu-

---

[5] La distinción entre una teúrgia superior y otra inferior en Proclo y Marino ha sido analizada por A. Smith (*Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague, 1974, pp. 111 ss.).

[6] La curación efectuada por Telésforo (démon-divinidad) se produce tras pronunciar su propio nombre y tocar la cabeza del enfermo. El *In Cratylum* ilustra hasta qué punto los nombres de los dioses son mediaciones de éstos (cfr. LXXI, 31.28-32.5).

via y libera el Ática de una devastadora sequía (XXVIII); asimismo, Atenea, víctima de una persecución, se dirige durante el sueño a Proclo en busca de protección (XXX). Hay un relato de predicción donde se le aparece Plutarco de Atenas en sueños y le anuncia la duración exacta de su vida (XXVI); también tiene lugar el eclipse de sol producido un año antes de su muerte y que, en opinión de Marino, hace prever casi el ocaso de la filosofía (XXXVII). Marino ofrece con especial detalle el relato de la curación de Asclepigenia (XXIX), en lo que puede considerarse el único milagro, entre los muchos realizados, que ha sido referido en el texto.

3. La primera narración cronológica del encomio comienza, después del proemio (I-II) y de la descripción de las virtudes naturales (III-V), en el capítulo VI y se prolonga hasta el XIII, coincidiendo con las virtudes éticas. Aquí empiezan a ofrecerse datos biográficos de Proclo: nacimiento, infancia y juventud, hasta completar su formación filosófica. Proclo nace en Bizancio el 8 de febrero del año 412 y muere el 17 de abril del 485 en Atenas[7]; por tanto, vive setenta y tres años, no setenta y cinco como indica Marino (III, XXVI). Su madre era Marcela y su padre, abogado de profesión, Patricio. La familia regresa durante la primera infancia de Proclo a su lugar de procedencia, Janto, en Licia (VI). Aquí Proclo recibe su primera enseñanza en la escuela de un gramático, posteriormente se traslada a Alejandría donde, siguiendo la orientación paterna, estudia latín, derecho romano y retórica con el sofista Leonas (VIII). Un viaje realizado a Bizancio junto a su profesor le hace despertar, merced a la intervención de Atenea, su vocación filosófica[8]. Así, de vuelta a Alejandría se dedica al estudio de Aristóteles con Olimpiodoro y al de las matemáticas con

[7] Cfr. *Proclus. Théologie platonicienne* I, H. D. Saffrey y L. G. Westerink (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. X.

[8] Desde Platón se distinguen en la Antigüedad tres géneros de vida que corresponden a las tres partes del alma (racional, irascible, concupiscible). En Plutarco de Queronea (*De liberis educandis*, 8, A Sirinelli) reciben las denominaciones siguientes: vida filosófica (o teorética), vida política (o práctica), vida de disfrute.

Herón, al tiempo que se distanciaba de los cursos de retórica (IX). Proclo, descontento con la enseñanza alejandrina y, sobre todo, como respuesta a la indicación divina, se dirige a Atenas para completar su formación filosófica (X). Todavía no contaba veinte años cuando es admitido en la escuela neoplatónica de esta ciudad por el anciano Plutarco, quien le explicó el *De anima* de Aristóteles y el *Fedón* de Platón. Plutarco muere en el 432, dos años después de la llegada de Proclo, y es sucedido al frente de la escuela por Siriano (XII). Bajo la dirección del nuevo escolarca, Proclo estudia las obras de lógica, ética, política, física y teología de Aristóteles durante el bienio 432-434, para dedicarse a continuación al estudio de las doctrinas de Platón entre el 434 y el 437. Tras la muerte de Siriano en el año 439[9], Proclo, a la edad de veinticinco años, es nombrado diádoco. A los veintiocho años ya ha compuesto numerosos comentarios, entre ellos el dedicado al *Timeo* (XIII).

Sigue una exposición sistemática, no sujeta a una ordenación temporal, de la personalidad filosófica de Proclo, como hombre ideal y paradigma de vida, que alcanzó una felicidad perfecta conforme a las cuatro virtudes principales del neoplatonismo. Proclo asimiló las virtudes políticas de los textos pertenecientes a Aristóteles y Platón. La práctica de las mismas no le fue ajena a Proclo, a pesar de su dedicación a temas más elevados (XIV). En algunas ocasiones participa personalmente en las deliberaciones de la ciudad; una vez se vio obligado a ausentarse un año en Lidia por motivos políticos (debido, probablemente, a la oposición de los cristianos), hasta que la intervención de Atenea le permitió regresar (XV). Impulsa la investigación científica, contribuye al mantenimiento de esta actividad al tiempo que la supervisa (XVI). El sentimiento de solidaridad le lleva a Proclo a mantenerse célibe, asimismo extrema su sentido de la amistad con los que le rodean (XVII). En cuanto a las virtudes catárticas, Proclo las practica durante toda su vida, tanto por medio de ritos de purificación de naturaleza órfica como caldea (XVIII); también realiza las

---

9 Cfr. *Proclus. Théologie platonicienne* I, H. D. Saffrey y L. G. Westerink (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. XV-XVII.

purificaciones según los ritos de numerosos pueblos extranjeros, como testimonian los himnos que compuso. En consonancia con todo ello considera que conviene al filósofo ser «en general hierofante del mundo entero» (XIX, 486-487). A propósito de las virtudes teoréticas, Proclo asimila el conjunto de la teología helénica y extranjera; estudia en profundidad todas las obras de los antiguos, acogiendo lo válido de éstas. Trabaja incansablemente, imparte al día un mínimo de cinco lecciones y escribe cerca de 700 líneas[10]; frecuenta otros filósofos y al regresar por la tarde da conferencias orales (XXII). Proclo es autor de doctrinas no conocidas con anterioridad sobre la naturaleza, el mundo intelectivo y lo divino (XXIII); se libra pronto del sueño, compone himnos y descubre nuevas doctrinas que luego escribe al día siguiente (XXIV). En el marco de las virtudes teúrgicas, Marino indica que Proclo ha aprendido los principios de la teología órfica y caldea de su maestro Siriano. Al morir éste, Proclo lee también los comentarios de los mencionados poemas que habían escrito Porfirio y Jámblico. Toda esta labor, así como la redacción de un comentario de los *Oráculos caldeos*, la lleva a cabo Proclo en cinco años (XXVI). Se encuentra en la flor de la vida a los cuarenta años, dos años después una visión le revela su pertenencia a la cadena de Hermes[11], y un sueño le dice que es la reencarnación del alma del pitagórico Nicómaco (XXVIII). Marino relata entre las actividades teúrgicas de Proclo, aquello que en su opinión es más extraordinario, la curación de Asclepigenia (XXIX). Los capítulos siguientes abundan en epifanías[12], cuidados y ayudas divinas (XXX-XXXIV).

---

[10] Cfr. *Suda* (t. IV *s.v.* Πρόκλος Adler): «escribió [*sc.* Proclo] numerosas obras, filosóficas y gramaticales».

[11] Cfr. *In Crat.* XXV, XXVIII, CLXXXII; *In Tim.* II 249.32; G. Reale, «Saggio introduttivo», en *Proclo. I Manuali: Elementi di fisica; Elementi di teologia; I testi magico-teurgici. Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Traduzione, prefazioni, nota e indici di C. Faraggiana di Sarzana, Milano, Rusconi, 1985, p. CLXXI: «En este contexto se sitúa la convicción de Proclo de pertener a la *cadena de Hermes*, es decir a la cadena de vidas a la que están ligados los que practican la vida filosófica al más alto nivel».

[12] De nuevo Atenea se le aparece a Proclo para pedir que le acoja en su casa, tras ser expulsada del Partenón por los cristianos (XXX). La diosa jue-

Finalmente se encuentra el horóscopo, en el inicio de un relato cronológico, que proporciona las posiciones astrales coincidentes con su nacimiento (XXXV). A continuación es referido el relato de su muerte[13], la fecha de ésta y el lugar de su sepultura, situado al este de Atenas, junto a su maestro Siriano, a los pies del Licabeto (XXXVI). Un año antes de la muerte de Proclo se produjeron diversos prodigios, entre ellos un eclipse de sol, que fue el que la predijo (XXXVII). De nuevo al margen del relato cronológico, Marino menciona en el epílogo la predilección de Proclo por sus comentarios, especialmente por los del *Timeo*, y también por los del *Teeteto*. Concluye el encomio con estas palabras de Proclo: «Si de mí dependiera, de entre todos los libros antiguos sólo dejaría en circulación los *Oráculos* y el *Timeo*, los restantes los haría desaparecer de entre los hombres de ahora, por el hecho de hacer daño a algunos de los que se encuentran con ellos a la ligera y sin examen» (XXXVIII, 916-919).

Por todo ello, Marino, además de valiosas informaciones sobre la vida de su predecesor, el programa de estudios y el ambiente de la escuela de Atenas, transmite sobre todo el itinerario de una vida entregada al pensamiento. Este encomio constituye una necesaria introducción a Proclo, no en vano está presidido todo él por un notable equilibrio entre la filosofía y la teúrgia, característico del diádoco.

---

ga un papel decisivo hasta la descripción de las virtudes teúrgicas (XXVI), mientras que la relación con Asclepio preside los restantes capítulos.

[13] Marino ya ha indicado que la muerte de Proclo se produce al abandonar éste el debido cuidado de su cuerpo (XXX,748-50); cfr. J. TROUILLARD: «el sabio muere porque lo quiere» (*La mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 36).

# II. FILOSOFÍA Y TEÚRGIA EN EL *IN CRATYLUM*

1. Proclo se sabe continuador de una tradición milenaria cuya unidad de fondo articula. El título de una de sus obras perdidas, Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ Λόγια βιβλία δέκα *(Diez libros sobre la sinfonía de Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos caldeos)*[1], ilustra bien esta orientación que Proclo prosigue en el seno de la escuela de Atenas. El diádoco considera que Platón ha recibido la ciencia teológica que posee de Orfeo y de Pitágoras; afirma que toda la teología griega es hija de la «mistagogía» o iniciación a los misterios divinos de Orfeo[2], y que Orfeo es el teólogo de los griegos[3]. También Homero y Hesíodo son citados en el *In Cratylum* como autoridades en teología. Sin embargo, Homero no se eleva más allá del orden de Crono (CXIV, 66.21-22), y sigue a Orfeo en su exégesis de Zeus (CXIV, 49.14 ss.); Hesíodo, citado en cinco ocasiones en los escolios, no nombra la causa absolutamente primera, ni ha

[1] Esta obra le es atribuida a Proclo por el léxico *Suda* (t. IV *s.v.* Πρόκλος Adler). Una obra con idéntico título le es asignada también a Siriano (t. IV *s.v.* Συριανός), lo cual muestra la convicción con la que profundiza en esta dirección la escuela de Atenas. Cfr. *etiam* Marino DE NEÁPOLIS, *Procl.* XXII, 542.

[2] Proclo, *Theol. plat.* I 5, 25.24-26.4.

[3] Proclo, *Theol. plat.* V 10, 33.22-23. Tal afirmación permite comprender que haya sido precisamente Proclo, junto a Damascio, la principal fuente para nuestro conocimiento de los fragmentos órficos.

dicho quién es el fundamentador de Caos (CXV, 67.7 ss.). Por su parte, Orfeo, que cuenta con cuarenta referencias en los escolios, ha mostrado con nombres todo lo que precede a Urano hasta la primerísima causa, ha llamado Tiempo a lo en sí mismo inefable que sobrepasa las hénadas inteligibles (CXV, 66.28-67.2)[4]. En cuanto a la armonía existente entre Pitágoras y Platón, ésta se concreta en *In Crat.* XVI, 5.25-6.19, donde Proclo muestra la coincidencia de ambos a propósito de la actividad de forjar palabras (τὸ ὀνοματουργεῖν).

El sistema teológico de los *Oráculos caldeos* y la teúrgia fundamentada en ellos también entra a formar parte, con modificaciones que lo hacen más complejo, de la «sinfonía» de Proclo[5]. El diádoco, que es quien aporta el mayor número de fragmentos de *Oracula* desde la edición de W. Kroll (1894), ha adoptado términos característicos de los *Oráculos caldeos.* Señalamos, entre los que aparecen en los escolios, los siguientes: ἀμιστύλλευτος, ἐμπύριος, συνοχεύς, ὑπερκόσμιος[6]; ἀμείλικτος, ἀμιστύλλευτος, δοχεῖς, θεοθρέμμων σιγή, κηλῖδες ἀπὸ της γενέσεως, κλήτορες, κόλποι, κρύφιος, πηγή, συνοχεύς, τὸ τελεταρχικόν[7]. El acuerdo entre Proclo y los Λόγια se observa también cuando el primero pone en boca de Platón un fragmento de los *Oráculos caldeos*[8], o cuando Proclo (*In Crat.* LI, 19.12-19) compara, en el pasaje que reproducimos a continuación, el arte del legislador con el

---

[4] El acuerdo entre la teología de Platón y la de Orfeo ha sido expuesto detalladamente por L. Brisson, «Proclus et l'Orphisme», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), Paris, CNRS, 1987, pp. 69-104.

[5] Los oráculos transmitidos por los dioses (αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι) (*In Crat.* CIX, 59.19) forman, como indica Proclo, una teología de origen divino (θεοπαράδοτος θεολογία) (*In Tim.* I, 408.12). La revelación a los teúrgos tuvo lugar en época de Marco Aurelio, en el siglo II d.C. (*In Crat.* CXXII, 72.8-18).

[6] Términos referidos por H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, pp. 457-459.

[7] Términos indicados por G. Pasquali, en *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1908, pp. 117-145.

[8] Cfr. Proclo, *Theol. plat.* III 27, 99.12.

modo de proceder de la teléstica, pertenecientes a la dialéctica y a la teúrgia, respectivamente, y propicia el empleo del término ἀγάλματα (imágenes) en el segundo contexto:

> Y así como la teléstica, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas, así también, por otra parte, el arte del legislador fundamenta los nombres como estatuas de las cosas según la misma potencia asimiladora, reflejando la naturaleza de los seres a través de tales o cuales sonidos, y al fundamentarlos, los entregó para utilidad de los hombres.

En otro significativo escolio, Proclo (LII, 20.26-21.2) justifica la atribución de nombres correctos a las cosas por parte del intelecto demiúrgico con la autoridad de los *Oráculos caldeos*. A este respecto, el *Timeo* da explicaciones concisas, mientras que los teúrgos y los oráculos enseñan con mayor detalle. La segunda parte de los *excerpta*, centrada en los nombres divinos, abre las puertas a una consideración sistemática de la teúrgia, cuyos procedimientos básicos quedan descritos[9].

2. La estructura de la realidad suprasensible presenta en Plotino tres hipóstasis: Uno, intelecto, alma. El sistema doctrinal plotiniano, que parte de la idea platónica del Bien, expone el ascenso desde la materia, pasando por el alma y el intelecto, hasta la reunión con el Uno mediante su contemplación. A su vez, la jerarquía de la realidad presenta en Proclo los siguientes grados o esferas: Uno[10], hénadas[11], intelecto, alma, realidades corpóreas[12]. Proclo introduce como

---

[9] H. Lewy ha indicado en un cuadro la concordancia entre los sistemas teológicos platónico, órfico y caldeo (*Chaldaean Oracles and Theurgy,* Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, pp. 481-485).

[10] Descrito como ἄρρητον καὶ ἄγνωστον (inefable e incognoscible).

[11] Descritas como ὑπερούσιοι (supraesenciales).

[12] Para la clasificación sistemática de las sucesivas clases de dioses (los dioses trascendentes de la esfera del intelecto: dioses inteligibles, dioses inteligibles-intelectivos y dioses intelectivos; siguen las clases de los dioses

novedad principal las hénadas, el mismo ἕν se multiplica en un sistema de ἑνάδες, mediadoras entre el Uno y el intelecto. Cada una de las esferas que siguen al Uno tiene una estructura triádica, las distintas tríadas obedecen a la estructura de la realidad a partir del despliegue del Uno. De este modo, la forma que presenta el sistema de Proclo es triádica y circular, todo deriva del Uno y todo tiende al Uno.

La filosofía, a la que Platón llama «música sublime» (*Phaed.* 61a3-4), como recuerda Proclo, consiste en la investigación de nuestro propio ser y el del universo, por medio de la conversión a nosotros mismos y a los seres superiores (*In Crat.* CLXXVII, 103.6-15)[13]. La dialéctica, a su vez, es considerada como el método propio del que ha alcanzado una completa purificación, del filósofo, es la culminación (θριγκός) de las ciencias, que nos eleva (ἀνάγων) al Bien, y por medio de Prometeo viene de los dioses como un fuego muy resplandeciente (II, 1.10-2.1). Proclo, en el capítulo siguiente, se refiere al νοῦς (intelecto) como el originador de la dialéctica, que es descrita como una unidad en cuatro momentos: diairética, horística, apodíctica, analítica. Esta última es la parte más noble de la dialéctica por tratar de la ἐπιστροφή (conversión) de todo en el Uno y en sus propios principios (III, 2.5-12). Platón se muestra en IX, 4.2 como uno que se eleva a lo alto y procede por análisis (ἀνιὼν καὶ ἀναλύων). El tema tradicionalmente atribuido al *Crátilo*, la corrección de los nombres, forma parte de la preparación del dialéctico. El nombre impuesto por el legislador fijando la vista en la naturaleza de las cosas, supervisado por el dialéctico, es un instrumento revelador de la esencia, del que se sirve este último. Pero la dialéctica no sólo sirve para la exé-

---

del mundo: dioses hipercósmicos, dioses hipercósmicos-encósmicos y dioses encósmicos) presente en la *Teología platónica* y en el *Comentario al Parménides*, cfr. *Proclus. Théologie platonicienne* I, H. D. Saffrey y L. G. Westerink (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. LXIII ss.; G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 73-77; L. Brisson, «Proclus et l'Orphisme», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), Paris, CNRS, 1987, p. 102.

[13] Cfr. Proclo, *In Alc.* 14.21 ss.

gesis de los nombres sujetos a la generación, o lenguaje ordinario, sino también para la de los nombres divinos, muy apreciados por los sabios. Así, la analítica, una vez aplicada a los nombres divinos, que son estatuas de los dioses, permite elevarse hasta las potencias y actividades de los dioses (XCVI, 47.12-14)[14]. Ésta es la actividad a la que Proclo dedica casi toda la segunda parte de los *excerpta*, en la que la etimología como procedimiento de análisis desempeña un papel relevante. Sin embargo, añade Proclo (XCVI, 47.14-16) que analíticamente no es posible acceder desde los nombres a la esencia de los dioses y que la contemplación de las esencias de los dioses como inefables e incognoscibles queda para la sola ἄνθος τοῦ νοῦ (flor del intelecto). En otro escolio, Proclo indica que los primerísimos seres no pueden ser conocidos por el pensamiento discursivo (διάνοια), pero podemos contactar (συνάπτειν) con ellos por la flor del intelecto y por la ὕπαρξις (realidad) de nuestra esencia (CXIII, 66.9-20). El nivel que designa el término ἐπαφή (contacto) y la expresión flor del intelecto es el de la unión inteligible, la unión caldea por medio de la referida facultad. Como el intelecto tiene por objeto los inteligibles, así la flor del intelecto tiene por objeto el más elevado de los inteligibles. En *Or. chald.* 1, es descrita como la facultad más elevada del alma que permite la unión con el Padre inteligible, el dios más elevado de la jerarquía caldea, que se identifica en Proclo con el nivel más alto de la primera tríada inteligible. Por encima de la flor del intelecto está en Proclo la ὕπαρξις[15], que sobrepasa la unión caldea, y una expresión no mencionada en el *In Cratylum*, la flor del alma, facultad elevada por encima del ser y del intelecto, que permite la unión en el Uno. Estas facultades señaladas se sitúan, según

---

[14] Cfr. *In Crat.* IX, 3.27-4.2; XIX, 8.21-23; XXX, 11.2-4; XCIX, 51.15-17; C, 51.15-17; CVII, 60.18 ss.

[15] Ch. Guérard define la ὕπαρξις como plano supra-intelectivo o campo místico, noción que permite pasar de la flor del intelecto a la flor del alma («L'*hyparxis* de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystatogie de Proclus», en VV.AA., *Proclos. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), Paris, CNRS, 1987, pp. 344-345.

W. Beierwaltes, en el ámbito de la denominada dialéctica negativa[16]. La dialéctica descrita en el *In Cratylum* (II, 1.17) nos eleva al Bien inteligible, pero como el Uno es inaccesible a todo tipo de pensamiento, tanto al discursivo (διάνοια) como a la intelección (νόησις), la unión con el Uno por medio de la facultad meta-intelectiva del alma corresponde al momento más elevado de la dialéctica, que es la dialéctica negativa.

Proclo distingue, en paralelo con los grados de la realidad, los cinco grados del conocimiento, según el principio de que lo semejante es conocido por lo semejante[17]:

1) ἡ αἴσθησις (la sensación) conoce τὸ αἰσθητόν (lo sensible).
2) ἡ δόξα (la opinión) conoce τὸ δοξαστόν (lo opinativo).
3) ἡ διάνοια (el razonamiento discursivo) conoce τὸ διανοητόν (lo racional).
4) ὁ νοῦς (el intelecto) conoce τὸ νοητόν (lo inteligible).
   La flor del intelecto (τὸ ἄνθος νοῦ), como facultad del conocimiento supra-racional designa la ἀκρότης (cima) del intelecto.
5) τὸ ἓν καὶ τὸ ἄρρητον (el uno y lo inefable) conoce τὸ ἑνικώτατον καὶ τὸ ἄρρητον (el grado supremo de la unidad y lo inefable).

Este quinto modo de conocimiento es el supra-intelectivo, relacionado con el uno del alma (*unum anime*)[18]; también con el uno en nosotros (τὸ ἓν ἡμῖν) y la flor de nuestra esencia (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν)[19]. De igual modo, los extractos del comentario de Proclo a la filosofía caldaica plantean la unión final con el principio superior, la flor de toda

---

[16] W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1965, pp. 339-382.

[17] Proclo, *Theol. plat.* I 3, 15.1-16.1.

[18] Proclo, *De providentia* V, 31.5-12 Isaac.

[19] Proclo, *In Alc.* II 247.11 ss.

nuestra alma (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς) se configura, por encima de la flor del intelecto (ἄνθος νοῦ), como la potencia de unión con el Uno[20]. Entre la unión caldea con el Padre inteligible de los oráculos, por medio de la flor del intelecto, y las otras nociones mencionadas, que sobrepasan esta unión caldea, Ch. Guérard ha explicado que la noción de ὕπαρξις (realidad) actúa como una entidad intermedia entre la flor del intelecto y el uno del alma; una especie de campo místico que sobrepasa metafísicamente la unión caldea[21].

Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta unificación con el Uno? El encomio de Marino no menciona, a diferencia de la *Vita Plotini* (23, 16-18) de Porfirio, ningún éxtasis *(unio mystica)* entendido como retorno al Uno mediante la contemplación del Uno. Esta unión del uno del alma, la parte suprema y trascendente de ésta, con el Uno, ha sido concebida por H. J. Blumenthal como una «mystic union achieved by contemplation»[22].

Además de la teúrgia superior, la cual completa la ὁμοίωσις θεῷ o asimilación al Uno, hay una teúrgia de nivel inferior, que es la tratada principalmente en la segunda parte de los escolios[23]. La otra formulación del σκοπός del *In Cratylum* se concreta en la celebración de los nombres divinos, es decir, de los nombres de los dioses tradicionales. El verbo ἀνυμνεῖν (celebrar, elevar himnos), como el simple ὑμνεῖν, es un verbo poético que designa la actividad del teúrgo en que se convierte Proclo, sin por ello dejar de ser teólogo, en esta parte de los escolios. No en vano el diádoco

---

20 Proclo, *Exc. chald.* IV, 195.4 ss. Des Places.

21 Ch. Guérard, «L'Hyparxis de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogie de Proclus», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), Paris, CNRS, 1987, pp. 344-345.

22 H. J. Blumenthal, «Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist Biography», *Byzantion* LIV (1984), p. 493; cfr. *etiam* A. D. R. Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», *The Classical Quarterly* 32 (1982), p. 224.

23 Proclo considera que la teúrgia «es superior a toda sabiduría y ciencia humana, al reunir los bienes de la adivinación, las potencias purificadoras de la iniciación y completamente todas las operaciones de la posesión divina» (*Theol. plat.* I 25, 113.7-10). El elogio de Marino subraya esta orientación.

es un devoto como ponen de manifiesto sus *Himnos* conservados[24]. Toda la segunda parte está dedicada a la corrección de los nombres divinos, cuyo conocimiento es un deber para el piadoso (CLXXII, 95.24-28)[25]; en paralelo la corrección de los nombres comunes, o lenguaje ordinario, tema tratado en la primera parte de los escolios, era el estudio introductorio para el que se dispone a ser dialéctico (VI, 2.25-27). Los teúrgos han recibido de los dioses los nombres anunciadores de los órdenes y propiedades de éstos, que llevan impresas las potencias y actividades de los dioses. Con los mencionados nombres, invocando (καλοῦντες) a los dioses, obtienen en las ceremonias del culto su benevolencia (εὐηκοΐα) (CXII, 72.12-15). De este modo, la teúrgia se caracteriza por evocar a los dioses, en este caso a través de los nombres, para obtener una acción favorable de aquéllos.

Proclo habla de las teúrgias en plural para indicar varias técnicas y prácticas teúrgicas, correspondientes al nivel inferior. E. R. Dodds[26] ha distinguido dos ramas principales dentro de la teúrgia: la teléstica, dependiente de σύμβολα o συνθήματα, dedicada principalmente a la consagración y animación de estatuas para obtener relaciones con los dioses y en especial oráculos, y la «mediánica», que requiere el empleo de un *medium* en trance. El primer procedimiento consiste en un ejercicio purificatorio, donde la liberación de los males presentes se alcanza por medio del culto a lo divino (*In Crat.* XCIII, 46.22-23). Esta vertiente es definida por Proclo del siguiente modo: «la teléstica, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas» (LI, 19.12-15). La teléstica vincula las cosas a los dioses mediante la simpatía (CLXXIV, 99.4-7); en efecto, los telestas utilizan por ana-

[24] En los escolios se conserva un verso de un probable himno a Hestia (*In Crat.* CXXXVIII, 79.3-4).

[25] Cfr. Proclo, *In Alc.* I 92.10 ss.; *In Crat.* XXX, 11.2-6; LXXXII, 42.22-25.

[26] E. R. Dodds, «Teurgia», en *Los griegos y lo irracional*, 1951, trad. cast. de María Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1983[3], pp. 274 ss.

logía determinados instrumentos como señales de las potencias divinas (LVI, 25.1-7)[27]. El segundo de estos procedimientos requiere un ser humano como δοχεύς (*medium* o receptor) para encarnar una posesión divina. A esta vertiente alude Proclo (CLXXVI, 100.20 ss.) al mencionar las purificaciones que las teúrgias prescriben a los κλήτορες (invocadores) y a los δοχεῖς (receptores) antes de las iniciaciones.

Punto de referencia obligado para la consideración de la teúrgia en su vertiente más relevante para los *excerpta*, la teléstica, es el *Or. chald.* 108 (*apud In Crat.* LII, 20.31-21.2)[28]:

> Porque el intelecto del Padre, que piensa los inteligibles,
> ha sembrado símbolos en el mundo, y son llamados
> [bellezas indecibles.

Esta misma idea reaparece en *In Crat.* LXXI, 30.29 ss., donde Proclo añade que la naturaleza, la mónada demiúrgica y el Padre trascendente de todo, por medio de las señales (συνθήματα) sembradas, hacen volver todo hacia sí (ἐπιστρέφουσι πάντα πρὸς ἑαυτούς). Tales señales, añade el diádoco (LXXI, 31.5-8), son inefables e incognoscibles, y su eficacia y capacidad motora sobrepasa toda nuestra intelección (νόησις). También los dioses entregan símbolos a los seres posteriores por medio de los cuales fundamentan todo en sí mismos. La teúrgia proclama los símbolos de los dioses, imitándolos, por medio de exclamaciones inarticuladas (LXXI, 31.24-28). Más adelante, la teúrgia se eleva hasta el orden de los dioses inteligibles (CXIII, 65.25-26)[29]. Los seres que preceden a Urano, sobre los que Sócrates ha suprimido el discurso en el diálogo, son indecibles, los *Oráculos caldeos* los muestran precisamente como ἄφθεγκτοι (*Or. chald.* 191)[30]. Proclo considera (CXIII, 65.26-66.5) que la realidad de los seres que preceden a Urano, debido a su afi-

---

27 Cfr. *In Crat.* CXIII, 66.16-20.

28 Cfr. Proclo, *In Alc.* II 150.11-12.

29 Cfr. *In Crat.* LXXI, 32.29-30; *Theol. plat.* V 8, 30.3-6.

30 *Apud In Crat.* CXV, 67.19 (= CXXVI, 74.26).

nidad con el Uno, no puede quedar recogida enteramente en los nombres, por lo que su tratamiento necesita de una θαυμαστὴ πραγματεία (actividad extraordinaria).

En resumen, hay un Proclo teólogo o metafísico, investigador de las realidades separadas e inmóviles; y hay también un Proclo teúrgo, que actúa sobre los dioses con la intención de propiciar una acción bienhechora de éstos en favor de los hombres. De ese modo, Proclo es un teólogo y un teúrgo, el diádoco hace que esta última dimensión entre a formar parte de la filosofía, sin que ello suponga ningún tipo de duplicidad. La teúrgia, por tanto, no es un momento separado en el sistema de Proclo, sino complementaria de la dialéctica. La mitología tradicional y el conjunto de las prácticas rituales encuentran su fundamentación filosófica en el sistema de Proclo, caracterizado por la unión de filosofía y religión, de teología y teúrgia. Esta última, al permitir la unión con los dioses tradicionales, es superior a toda ciencia humana. El Proclo piadoso es, principalmente, el de la segunda mitad de los escolios, paralelo al autor de los *Himnos*, y al que Marino atribuye diversos prodigios y un milagro. Proclo prosiguió la trayectoria que el neoplatonismo tomó tras Jámblico, más receptora de las tradiciones religiosas que la línea fundamentalmente teorética adoptada por Plotino, hasta sistematizarlo.

## III. EL COMENTARIO NEOPLATÓNICO EN PROCLO

1. La actuación intelectual de los neoplatónicos encuentra su concreción fundamentalmente en la explicación de la filosofía y poesía griegas. El comentario es la forma literaria característica del neoplatonismo posterior a Plotino[1]. Los extensos y elaborados comentarios filosóficos de Proclo, llenos a su vez de referencias doctrinales, se diferencian formalmente de sus dos manuales sistemáticos, los *Elementos de teología* (Στοιχείωσις θεολογική) y los *Elementos de física* (Στοιχείωσις φυσική), en que estos últimos utilizan el método deductivo y en los que falta la referencia a autoridades.

Los cinco comentarios de los diálogos platónicos, transmitidos todos ellos parcialmente excepto el *In Rempublicam*, se pueden clasificar en tres grupos. En primer lugar, el *Comentario al Primer Alcibíades* (Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην), el *Comentario al Timeo* (Εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον) y el *Comentario al Parménides* (Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην). La exégesis de estos tres diálogos se inscribe dentro del tipo de comentario continuo del

[1] Cfr. F. ROMANO: «el comentario puede ser considerado como *tipo absoluto* de escritura filosófica neoplatónica» (*Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, Guida Editori, 1983, p. 58); E. A. MOUTSOPOULOS: «la parte fundamental de la obra de Proclo está expuesta en los *Comentarios* de los diálogos platónicos» (*Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 10).

texto platónico. En segundo lugar, el *Comentario a la República* (Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος ὑπόμνημα), que difiere de los precedentes al no explicarse en éste el diálogo de un modo seguido, y que está formado en realidad por una reunión de 17 ensayos diferentes, concebidos en épocas distintas. Es reseñable la aparición del título completo con el término ὑπόμνημα ausente en los tres primeros. El hecho de que el *In Rempublicam* no siga el texto de Platón frase a frase se debe a que no formaba parte del canon de lectura. Proclo compuso este ὑπόμνημα con objeto de tratar problemas específicos, en ocasiones de carácter introductorio. La selección de unos determinados pasajes del diálogo para realizar su exégesis lo hacen semejante al tipo de comentario del platonismo medio. Esta denominación de ὑπόμνημα es la que Proclo asigna a sus comentarios, en concreto la aplica al ensayo XVI (*In Remp.* II 109.4-359.8), que, después de la Introducción, está formado, a diferencia de los restantes ensayos, por un extenso comentario *lemma* a *lemma*[2]. También al comienzo del *In Timaeum* Proclo aplica el término ὑπομνήματα a sus comentarios al *Timeo* (I 1.13-14). Marino, en su elogio, menciona los ὑπομνήματα al *Fedón* (*Procl.* XII, 299-300). Este mismo texto indica que a los veintiocho años de edad Proclo ya había escrito muchos ὑπομνήματα, entre ellos el dedicado al *Timeo* (*Procl.* XIII, 330-331). Marino alude, al final de su discurso, a los ὑπομνήματα al *Timeo* y al *Teeteto* (*Procl.* XXXVIII, 914-915). En tercer lugar están los *scholia In Cratylum* (Ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κρατύλον Πλάτωνος ἐκλογαὶ χρήσιμοι)[3].

2. Al efectuar la lectura de los comentarios, así como a la hora de estudiar el diálogo platónico, conviene plantearse cómo leerlos. Dedicamos los capítulos III y IV a la comprensión de este género de escritura filosófica, que define,

---

[2] El pasaje exacto en el que aparece el término ὑπόμνημα es *In Remp.* II 359.9-10. Este vocablo no figura en el *In Cratylum*.

[3] *Vid. infra* IV.1.

como el mencionado anteriormente, una época en la historia del pensamiento, y no carece de interés para la teoría estética y literaria. Consideramos que el comentario es uno de los modos de escritura más próximo al diálogo, ya que la mejor forma de concebir la filosofía como diálogo, rasgo distintivo del filósofo platónico frente al discurso epidíctico del sofista (*In Crat.* XXXVI, 10.3-4), es presentarla a modo de comentario[4]. Hay diálogos *(Banquete, Fedro, Parménides)* que surgen como exégesis de determinados discursos o textos, el resultado es una polifonía de múltiples intervenciones donde Platón encarna el nombre de un espacio común. Precisamente Proclo comparte un procedimiento similar de constitución del comentario y una noción afín de autor.

La actitud que nos guía en la lectura de la obra de Proclo, especialmente en sus comentarios de Platón, no es la de buscar una repetición de lo que éste dijo, sino conocer a partir de la exégesis de Proclo un capítulo de la historia del platonismo, esto es, la interpretación de la doctrina de Platón y el estudio de los problemas filosóficos que éste abordó[5]. Dentro del debate sobre la significación de los comentarios y en particular del *In Cratylum*, unos intérpretes se sirven legítimamente de este texto para explicar doctrinas de los presocráticos y determinados pasajes del *Crátilo* sin prestar una atención primordial a la doctrina procliana del lenguaje; otros investigadores estudian esta última dimensión y no tienen en cuenta que los escolios también contribuyen de modo efectivo a la comprensión del diálogo. Como resultado de ello, se ha originado una excesiva distancia entre el diálogo

---

[4] Existen observaciones precisas sobre este aspecto, a propósito del *In Phaedrum* de Hermias, en H. D. SAFFREY, «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», en E. P. BOS y P. A. MEIJER (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 42-43.

[5] Cfr. P. O. KRISTELLER: «La historia del Platonismo (como distinto de la historia del saber de Platón) no es una constante repetición de lo que Platón dijo, sino una sucesión de variaciones sobre temas propuestos por Platón» («Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance», en *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey [eds.], Paris, CNRS, 1987, p. 210).

y el comentario. Uno de los factores que facilitan tal distancia es la interpretación que hace Proclo de la ironía presente en el diálogo. De este modo, es frecuente encontrar estudios que inciden en las diferencias entre ambos, pero no es tan habitual hallar lo contrario. Por ello le corresponde al estudioso de la tradición inaugurada por el *Crátilo* precisar la forma compleja que presenta la indudable continuidad de fondo de esta filosofía platónica del lenguaje. Al leer el *In Cratylum* mantenemos una constante atención al diálogo homónimo y a la reflexión filosófica sobre el lenguaje efectuada con posterioridad por Aristóteles *(De interpretatione)* y los estoicos, como hizo Proclo al componerlo.

Conviene tener presente que Proclo efectúa una lectura crítica de los *Diálogos*, observa las dificultades interpretativas que plantean aquéllos, siendo especialmente sensible a los problemas de coherencia interna[6]. Así, se pregunta en *In Crat.* LXX cómo es posible que Sócrates acuda a los poetas al abordar la corrección de los nombres, después de haberlos expulsado de su república[7]. Por tanto, la exposición de la filosofía contenida en los *Diálogos* va acompañada de la resolución de las contradicciones presentes en el texto de Platón[8]. Pero los comentarios de Proclo reflejan, principal-

---

[6] Cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI: «Marino subraya [...] el espíritu crítico del Proclo-comentarista» (*Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Università di Catania, 1983, p. 36). En cambio, cfr. R. E. DODDS: «Y la idea de que Proclo no era un innovador sino un sistematizador de las ideas de otros hombres está fuertemente confirmada por la evidencia de Marino» (*Proclus. The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation and Commentary by E. R. Dodds [1933], London, OUP, 1963[2], p. XXV); *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon with Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton, PUP (New Jersey), 1987, pp. XIV-XVI.

[7] Cfr. *In Crat.* IX, 3.7-11; XXVII, 10.7-11; XLV, 14.10-14; LI, 18.17-21; LXI, 26.19-27.2; LXII, 27.3-10; LXIII, 27.11-14; CV, 54.12-21; CVI, 55.25-26; CLXXVIII, 104.23-105.3.

[8] A. D. R. SHEPPARD ha mostrado este aspecto en el ensayo V del *In Rempublicam* (*Studies on the 5[th] and 6[th] Essays of Proclus' Commmentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 105); cfr. *ibid.*, p. 85: «el principal propósito del ensayo VI es demostrar el acuerdo entre Homero y Platón».

mente, hasta qué punto éste buscó la armonía de fondo del legado cultural griego en su conjunto (cfr. *In Crat.* CI, CXIV, CV, CLVIII). Éste no sólo persiguió la coincidencia con la filosofía de Pitágoras sino que también asimiló, según relata Marino, toda la teología helénica y extranjera buscando la sinfonía (εἰς συμφωνίαν ἄγων); al examinar las obras de los antiguos, Proclo lo hacía con espíritu crítico (μετ᾽ ἐπικρίσεως)[9]. Por tanto, estos comentarios no carecen de originalidad y comportan una indudable actividad creativa, por lo que no cabe, en nuestra opinión, contraponer a sus comentarios las llamadas obras originales de Proclo[10], pues en ambos casos estamos ante auténticas creaciones proclianas. Precisamente este aspecto permite hablar, a propósito del *In Cratylum*, de una filosofía del lenguaje específica de Proclo. El hecho de que el núcleo de la misma esté expuesto en forma de comentario no afecta al contenido de sus doctrinas. El argumento que hace depender en gran medida los comentarios de Proclo de los de Siriano[11], según el cual aquél se limita a dar forma a las enseñanzas de su maestro, no explica por sí solo la exégesis procliana y su considerable diferencia con la de Hermias, discípulo también de Siriano como Proclo. A juzgar por el testimonio de Marino (*Procl.* XII, 296-300), hay dos momentos en la elaboración del ὑπόμνημα de Proclo al *Fedón*: primero éste anota lo que se decía en el curso de Siriano sobre el diálogo, para, en una segunda fase, completar el propio Proclo los escolios explicativos.

3. Los comentarios de Proclo a los diálogos de Platón son la mayor parte de los conservados, ya que los dedicados a la obra de Aristóteles se han perdido en su totalidad. A di-

---

9 Cfr. Marino, *Procl.* XXII, 538-545; XIII, 328. El propio Marino, como otros biógrafos neoplatónicos, no duda en enumerar las innovaciones filosóficas de su maestro (*ibid.*, XXIII, 556-566).

10 Esta clasificación de la obra de Proclo ha sido seguida por L. J. Rosán (*The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949, p. 36).

11 Siriano no aparece mencionado en el *In Cratylum*.

ferencia de sus tratados sistemáticos, los ὑπομνήματα surgen como resultado de la actividad escolar, en la que cada diálogo ocupa un lugar preciso dentro del programa de estudios de la escuela de Atenas. A este respecto, el encomio biográfico de Marino (*Procl.* XIII, 318-320) señala que la preparación filosófica de Proclo se inicia de modo sistemático al leer con Siriano, durante casi dos años, todas las obras de Aristóteles: las de lógica, ética, política, física y la ciencia teológica. Después de este programa introductorio Siriano inicia a Proclo en los misterios de Platón según el orden de lectura (ἐν τάξει) de sus escritos (*Procl.* XIII, 321-322). Este estudio se prolonga durante tres años. Por tanto, los comentarios de Proclo a los *Diálogos* forman parte de un nivel de estudios superior, que aún prosigue con la teología (órfica y caldea). El objeto de aquéllos se centra principalmente en la exégesis de la filosofía de Platón a través del estudio de sus principales diálogos uno por uno, desde el *Primer Alcibíades* hasta los diálogos dialécticos por excelencia, el *Timeo* y, sobre todo, el *Parménides*, considerado como la cumbre de la filosofía platónica. Hay un orden de lectura de los *Diálogos* que se explican en la escuela de Atenas, coincidente con el establecido por Jámblico[12]: *Primer Alcibíades, Gorgias, Fedón, Crátilo, Teeteto, Sofista, Político, Fedro, Banquete, Filebo, Timeo, Parménides*[13]. Estos dos últimos diálogos son el resumen de todos los precedentes. Proclo realizó comentarios, en su mayor parte no conservados, de todos estos diálogos, con excepción del *Político*. Como muestran los *Prolegomena philosophiae Platonicae*, manual

---

[12] Cfr. Proclo, *In Alc.* I 11.14-21; Anónimo, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L. G. Westerink y J. Trouillard (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1990, cap. XXVI, 16-44.

[13] Al comparar esta lista con la de Plotino, R. T. WALLIS indica: «Una notable diferencia entre las dos listas radica en la importancia asignada por los últimos neoplatónicos al *Crátilo*, cuya discusión vincularon con sus intereses lógicos, y cuya explicación de los nombres divinos –sobre la cual la escuela mostró su habitual ceguera acerca de la ironía de Platón– era vital para la teúrgia. Para el resto (excepto para el *Político*) las dos listas son idénticas» (*Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, p. 19).

escolar de época inmediatamente posterior a Proclo, el orden de los diez primeros diálogos, de acuerdo con su tema respectivo, ya que los dos últimos forman un segundo ciclo, está fundado en la división de las virtudes y configura un curso completo en todas las disciplinas de la filosofía[14]. Así, aparte del *Primer Alcibíades*, considerado una introducción general, las virtudes propiamente filosóficas[15], esto es, las virtudes políticas, las catárticas y las teoréticas están expresadas, las primeras en el *Gorgias* (diálogo ético), las segundas en el *Fedón* (ético) y las terceras en el *Crátilo* y el *Teeteto* (lógicos), el *Sofista* y el *Político* (físicos), el *Fedro* y el *Banquete* (teológicos). La cima de este primer ciclo, todavía dentro de las virtudes teoréticas, la ocupa el *Filebo*, que investiga sobre el Bien. En un segundo ciclo se sitúan el *Timeo* (físico) y el *Parménides* (teológico), que son los diálogos perfectos y resumen los diez del primer ciclo. Por encima de las virtudes filosóficas se encuentran las hieráticas –equivalentes a las paradigmáticas en Porfirio y a las teúrgicas en Marino–, que subsisten en la parte deiforme del alma[16]. Marino asocia el avance en las virtudes teúrgicas con el estudio de los *Oráculos caldeos* y los poemas órficos (*Procl.* XXVI).

4. Los principios teóricos de la exégesis del comentario neoplatónico no se han mantenido invariados entre los siglos

---

[14] P. HADOT ha destacado la estrecha unión existente entre la doctrina de la jerarquía de las virtudes y las partes de la filosofía neoplatónica, hasta el punto de que las disciplinas de la filosofía se organizan ahora en tres etapas: la primera, integrada por la ética y la lógica; la segunda, por la física y la matemática; la tercera, por la teología. Este esquema guía el orden de lectura de los *Diálogos* dentro del programa de estudios («Die Einteilung der Philosophie im Altertum», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36, 1982, pp. 441-442).

[15] El diálogo *Alcibíades o sobre la naturaleza del hombre* trata del conocimiento de sí mismo por el alma racional. Los restantes diálogos del canon de lectura ejemplifican la prosecución de la marcha del alma racional a través de las diferentes virtudes filosóficas.

[16] Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles», en *Études de philosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1971, pp. 548-550.

III y VI, ni tampoco han sido los mismos en las diferentes escuelas neoplatónicas: hay una teoría y un método propios de Porfirio, y otros propios de Jámblico[17]. En cuanto a Proclo, éste sigue en la elaboración de sus comentarios un modo de composición preciso que se fundamenta en una determinada exégesis de los diálogos platónicos. El diálogo es concebido en los *Prolegomena* (XV-XVII)[18] como un universo constituido de tantos elementos como el mundo[19]. Los componentes del mundo son la materia, la forma, la naturaleza, el alma, el intelecto, la divinidad, a los que corresponden en el diálogo los personajes, el estilo, el modo de la discusión, las demostraciones, el problema objeto de las demostraciones, el bien o propósito del diálogo. Los principios interpretativos seguidos por Proclo son básicamente los que había sistematizado Jámblico, pero a la hora de aplicarlos en su método de composición, según indica A. J. Festugière, lo hace libremente. Dos son los principios de la exégesis sistemática de carácter alegórico de Jámblico que fueron aceptados plenamente por Proclo: primero, es posible interpretar un diálogo de Platón a diferentes niveles (metafísico, matemático, físico y ético); segundo, cada diálogo tiene un único objeto (σκοπός), el mismo para el prólogo y para las distintas partes del diálogo[20]. Una justifica-

---

[17] Cfr. J. GEFFCKEN: «el comentario científico en el más riguroso sentido es una creación de los platónicos» («Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars», *Hermes*, 67, 1932, p. 402).

[18] Prácticamente el mismo esquema, en orden inverso, está expuesto por Proclo en *In Alc.* I 10.4-17. Cfr. *Proclus. Sur le Premier Alcibiade* I, A. Ph. Segonds (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 8, n. 2, y 131.

[19] Las razones que según los neoplatónicos del final de la Antigüedad (*Prolegomena*, XV, 1-67) llevaron a Platón a adoptar el diálogo como forma literaria son las siguientes: 1. El diálogo es como un universo. 2. El universo es un diálogo. 3. La obra literaria es análoga a un ser vivo, por ello la obra más bella, el diálogo, será semejante al más bello de los seres vivos, el universo. 4. Nuestra alma goza con la imitación, por ello el diálogo es una imitación de personajes. 5. Platón ha adoptado esta forma de composición para no transmitirnos las realidades desnudas y desprovistas de personajes. 6. El diálogo imita la dialéctica. 7. La diversidad de interlocutores favorece nuestra atención a lo que se dice.

[20] Según B. DALSGAARD LARSEN la definición de σκοπός dada por Jámblico revela un método de exégesis aristotélico, por lo que implica de

ción de este segundo canon la encuentra R. T. Wallis en *Fedro* 264, comentado por Hermias en *In Phaedr*. 9.6-10, donde se dan indicaciones para la organización de una obra literaria[21]. Se trata, sin duda, de un texto que los neoplatónicos tienen muy presente, y es objeto de una referencia constante en sus obras[22].

5. Al examinar el método de composición de los comentarios de Proclo, fijamos nuestra atención principalmente en el grupo formado por *In Alcibiadem, In Timaeum* e *In Parmenidem*, que responde más plenamente que los restantes a su modelo de ὑπόμνημα. De acuerdo con A. J. Festugière, el modo de proceder de Proclo en la composición de sus comentarios presenta dos rasgos específicos: primero, prólogos amplios donde se aborda el objeto y el plan del diálogo; segundo, la disposición del resto del comentario es más sutil y menos explícita que en el alejandrino Olimpiodoro[23].

Tomamos como referencia para conocer el método escolar utilizado por Proclo el *In Alcibiadem*, texto que fue editado por el propio autor. No se ha conservado, a diferencia del *In Timaeum* y del *In Parmenidem*, ningún rasgo de su probable división inicial en libros; sin embargo, los temas aparecen claramente delimitados y es frecuente el empleo de fórmulas de transición. A. Ph. Segonds[24], último editor del comentario, ha descrito el procedimiento empleado por Proclo al señalar que el texto del diálogo está dividido en unidades de una extensión variable denominadas *lemmata*; a cada

búsqueda del τέλος («La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive» en VV.AA., *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, F. Hardt, 1975, p. 29).

21 R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, pp. 136-137.

22 Para referencias neoplatónicas sobre el mencionado pasaje del *Fedro* (264c2-5), cfr. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L. G. Westerink y J. Trouillard (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 1990, pp. 22, n.144, y 64.

23 A. J. Festugière, «Modes de composition des Commentaires de Proclus», en *Études de philosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1971, p. 555.

24 *Proclus. Sur le Premier Alcibiade* I, A. Ph. Segonds (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. XLIII-XLIV.

*lemma* sigue un comentario de longitud variable, estructurado según un plan determinado. Hay una primera parte, consistente en una explicación de contenido general, llamada por Proclo τὰ πράγματα, y una segunda parte, marcada normalmente por una fórmula de transición, que se dedica a cuestiones de carácter más particular, designada por Proclo λέξις, τὰ καθ' ἕκαστα, etc. El estudio de A. Ph. Segonds permite concluir que el comentario de Proclo difiere notablemente en su composición del único comentario de la escuela de Atenas conservado de esta época que no tiene como autor a Proclo, los escolios o notas no revisadas de las lecciones de Siriano sobre el *Fedro* tomadas por Hermias, debido al carácter desordenado y poco sistemático de aquellos escolios. A su vez, permite concluir que el comentario de Proclo no participa del formalismo que alcanzará el alejandrino con Olimpiodoro, donde cada lección es dividida rigurosamente en dos partes, la θεωρία y la λέξις[25].

---

[25] Ambos términos, analizados por A. D. R. SHEPPARD, aparecen en una serie de pasajes de Proclo y están tomados de la retórica (***Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commmentary on the Republic***, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 128).

## IV. ANÁLISIS Y ESTRUCTURA DEL *IN CRATYLUM*

1. El texto de los escolios al *Crátilo* no forma un ὑπόμνημα como los otros comentarios editados por Proclo; a juzgar por el texto transmitido, parece poco probable que haya habido alguna vez un ὑπόμνημα redactado y compuesto por el propio diádoco. El estudio del término σχόλιον en la escuela de Atenas del siglo V nos lleva a pensar que los escolios conservados del *Crátilo* son las anotaciones tomadas de las lecciones de Proclo por un discípulo. De este modo, los escolios de Hermias al *Fedro* (Ἑρμείου φιλοσόφου εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον σχολίων) recogen las explicaciones del alejandrino derivadas de las lecturas de Siriano sobre el mencionado diálogo. En el elogio de Marino (*Procl.* XII, 296-300) σχόλιον designa las notas explicativas tomadas por el alumno, que una vez completadas por éste forman un ὑπόμνημα, y, en este caso, llevan su nombre. En consecuencia, los σχόλια son anotaciones de las lecturas tomadas en los cursos del maestro[1], mientras que los ὑπομνήματα son comentarios reelaborados y redactados detalladamente a partir de aquellos apuntes. No obstante, también se mantiene en el encomio de Marino (*Procl.*

[1] Cfr. E. LAMBERZ: «en los neoplatónicos se mantiene [*sc.* el término σχόλιον] en estrecha relación con la escritura de las lecciones» («Proklos und die Form des philosophischen Kommentars», en *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey [eds.], Paris, CNRS, 1987, p. 5).

XXVII, 665-670) el sentido más antiguo de σχόλιον como anotación sobre un libro o sobre los márgenes de los comentarios (cfr. L. S. J. *s.v.*). En cuanto al título del *In Cratylum* seguimos, al igual que J. F. Boissonade y G. Pasquali, la lectura del manuscrito B (σχολίων), a diferencia del manuscrito A (σχολῶν). El empleo de este último término σχολαί (conferencias), es más propio del platonismo medio (*e.g.*, Plutarco de Queronea) que de la escuela de Atenas.

Los manuscritos muestran también que estamos ante unos extractos útiles (ἐκλογαὶ χρήσιμοι), resúmenes de los escolios reducidos a su expresión fundamental. La explicación más verosímil es que nos hallamos ante extractos muy resumidos, obra de un *excerptor* a partir de la redacción escrita de las lecciones ἀπὸ φωνῆς de un discípulo de Proclo. Se plantea así el difícil tema de la identidad del *excerptor* y el de su datación. Sin duda, la redacción actual no fue realizada por el propio Proclo, como prueba, además del título, la partícula ὅτι con la que comienzan la mayor parte de los escolios[2] y también las referencias al mismo en tercera persona[3].

A partir de aquí es preciso plantearse en qué medida todo lo señalado afecta a la sistematicidad y a la comprensión del texto. No faltan análisis que ponen en duda su coherencia interna, y consideran que se trata de una obra muy diversa, caracterizada por la discontinuidad de los parágrafos[4]. Hemos de analizar el problema planteado tanto desde la perspectiva

---

[2] Los escolios que no comienzan por ὅτι son los siguientes: I, IX, XXVII, XXX, XXXVIII, XLV, XLVI, XLVIII, LVIII, LIX, LXI, LXII, LXIII, LXX, LXXI, LXXII, CV, CXXVIII, CXXXVIII, CLXXI.

[3] Cfr. *In Crat.* X, 26; XVII, 1; XXV, 20-21; LXV, 8; LXXXVII, 21-22.

[4] Cfr. L. J. ROSÁN: «por consiguiente la obra es más variada que las otras porque carece de la continuidad de un texto, siendo sólo una serie de parágrafos aislados» (*The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949, p. 40); también P. BASTID destaca la frecuente falta de conexión entre los distintos parágrafos del *In Cratylum* (*Proclus et le crepuscule de la pensée grecque*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 51); J. TROUILLARD, *Proclos et son oeuvre*, Paris, ICP, 1978, p. 56. Por su parte, G. REALE sostiene que los 185 capítulos del comentario «hanno un carattere piuttosto rapsodico» (*Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1989, p. 17).

de la estructura del *In Cratylum* como desde la de su contenido. En primer lugar, los escolios transmitidos se inscriben inicialmente en el marco de una exégesis continua del *Crátilo*; ésta no sigue siempre de modo riguroso y ordenado los pasajes del diálogo, resultando a veces difícil la indicación de los mismos. Sin embargo, como ha indicado G. Pasquali, el discípulo o *excerptor* que redactó el texto no perturbó el recto orden de las anotaciones[5]. En segundo lugar, la comprensión en el interior de cada escolio puede verse afectada, en determinados pasajes, por la acción del redactor. J. Ritoré atribuye la confusión del pasaje (*In Crat.* XVII, 7.18-8.14) que distingue los sentidos del término φύσει a la incomprensión del texto de Proclo por parte del *excerptor*[6]. En tercer lugar, podría pensarse que la acción del redactor redundó en una acentuación de la vertiente teúrgica del pensamiento de Proclo, sin embargo no está justificada esta duda, ya que el medio escolar neoplatónico, la relación con los textos y la propia vinculación entre maestro y discípulo hacen de esta hipótesis algo anacrónico e inverosímil.

El contenido filosófico y teúrgico expresado en el *In Cratylum* es coincidente, en líneas generales, con el observado en otras obras de Proclo (*vid. infra* IV.4). Por ello consideramos que el *In Cratylum* no es incoherente desde la perspectiva de su estructura y de su contenido con los restantes comentarios y con el conjunto de la filosofía de Proclo. El texto sigue en lo fundamental el curso del diálogo, aunque el exégeta realiza un tratamiento más amplio de algunos pasajes del diálogo como *Cra.* 396 y las etimologías en su conjunto, no en vano la amplificación y la selección de textos son un fenómeno propio del género de los comentarios; a su vez, las etimologías ya ocupaban casi las tres cuartas partes del diálogo. En consecuencia, los escolios de Proclo al *Crá-*

---

[5] Cfr. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, G. Pasquali (ed.), Leipzig, Teubner, 1908, p. VII.

[6] J. Ritoré, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío* (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del *Comentario al Crátilo* de Proclo), Cádiz, PUC, 1992, pp. 24 y 114-135.

*tilo* pertenecen en sentido amplio al género de los comentarios, estando más cerca de las lecturas de clase de Proclo que de un ὑπόμνημα editado por éste[7].

2. El texto del *In Cratylum* tiene la forma de un resumen en ciento ochenta y cinco escolios, cuya amplitud oscila entre dos líneas (XV, LXXXI) y siete páginas Teubner (LXXI); en general los resúmenes son más breves en la primera parte del texto que en la segunda. El *In Cratylum* no ofrece en su redacción actual una indicación explícita de la división en libros y *lemmata* que figura en otros comentarios de Proclo. En cuanto a la estructura, se puede dividir el texto conservado en un proemio y dos partes principales. La obra comienza directamente con el objeto (σκοπός) del *Crátilo* (I), a continuación Proclo especifica el carácter lógico y dialéctico del diálogo (II), los parágrafos siguientes recogen sobre todo la explicación de la naturaleza del diálogo y las implicaciones de ésta (II-IX). Hasta aquí llega la primera parte del proemio, centrada en torno al objeto y a la naturaleza del *Crátilo*. A su vez la segunda parte se inicia con un capítulo clave, ya que hace explícito el plan argumental del diálogo, trata de los personajes y de sus respectivas doctrinas (X, XII-XIV); completan también la misma el informe doxográfico (XVI-XVII) y la etimología de los nombres de Crátilo, Sócrates (XVIII) y Hermógenes (XXI). Éste es el proemio, la verdadera exégesis seguida del diálogo comienza en el parágrafo XXII, aunque la primera referencia explícita a las palabras de *Cra.* 383a (βούλει y εἴ σοι δοκεῖ, respectivamente) se sitúan en el capítulo XIV.

---

[7] El *In Cratylum* (CX, 60.7-8; CLXXIX, 107.6: ἐν ἄλλοις) no contiene ninguna referencia clara a otras obras de Proclo, lo que también sucede en el *In Alcibiadem*. En otro sentido, tampoco se ha demostrado que los restantes comentarios remitan inequívocamente a determinados pasajes del *In Cratylum*, cfr. *Proclus. The Elements of Theology.* A revised Text with Translation, Introduction and Commentary (1933), London, OUP, 1963², p. XV n. 4; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Introduction by J. M. Dillon, Translation by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton, PUP (New Jersey), 1987, p. XXXIV.

Por ello F. Romano[8] hace coincidir el final del proemio con el inicio de este parágrafo, pensando que a partir de ahí comienza la exégesis línea a línea del diálogo. De este modo, en nuestra opinión, se quiebra en gran medida la unidad que observamos entre los parágrafos X-XXI. Puede atribuirse al redactor de los escolios transmitidos el hecho de encontrarnos con una primera referencia directa al texto y que, sin embargo, no comience ahí el comentario continuo, sino después de la doxografía y las etimologías de los personajes del diálogo. Al comparar los prólogos de Proclo, advertimos que no hay una uniformidad estricta, así encontramos una invocación a los dioses en *In Parm.* I 617.1-618.20 y en *Theol. plat.* I 1.7,23, que está ausente en los restantes. Los principales elementos que componen el prólogo del *In Cratylum*, como son el objeto y la naturaleza del diálogo, la exposición del argumento, los personajes y la doxografía, forman parte habitualmente de los proemios de Proclo, en cambio varía la amplitud que éste dedica en cada obra a las distintas partes de las que se compone el prólogo.

El resto de los escolios del *In Cratylum* se agrupa en torno a la división fundamental entre los nombres aplicados a las realidades eternas y los aplicados a los hombres: una primera parte (XXII-LXIX) está dedicada al estudio de los nombres dependientes de la generación, donde se analiza la noción platónica del nombre como compuesto de materia y forma, y la noción del nombrar; y una segunda parte (LXX-CLXXXV), dedicada al análisis etimológico de los nombres de los dioses, verdadera celebración de los nombres divinos.

Sinopsis del *In Cratylum*:

1. *Proemio (I-XXI).*
   - 1.1. Definición del objeto y carácter del diálogo (I-IX).
   - 1.2. Estudio del plan del diálogo, presentación de los personajes con sus respectivas teorías y doxografía (X-XXI).

---

[8] F. Romano, «Proclo lettore e interprete del *Cratilo*», en *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), Paris, CNRS, 1987, pp. 113, 115 y 121.

2. *La corrección de los nombres dependientes de la generación (XXII-LXIX)*:
   - 2.1. Diálogo con la tradición: Pródico, Hermógenes, Antístenes, Protágoras, Eutidemo y, especialmente, Aristóteles (XXII-XLI).
   - 2.2. Noción platónica del nombre y del nombrar (XLII-LXIX).

3. *Los nombres de los dioses (LXX-CLXXXV)*:
   - 3.1. Exposición preliminar acerca de los nombres de los dioses (LXX-LXXXIII).
   - 3.2. Aplicación de la etimología a los nombres de la epopeya y del mito (LXXXIV-XCV).
   - 3.3. Etimología de los nombres de Zeus, Titanes, Crono, Urano (XCVI-CXVI).
   - 3.4. Etimología del nombre θεός. El género intermedio entre dioses y hombres: etimología de los nombres de démones y héroes (CXVII-CXXXII).
   - 3.5. Etimología de otros nombres divinos: Hestia, Hera, Rea, Océano, Tetis, Zeus, Posidón, Plutón, Hades, Deméter, Core, Hera, Perséfone, Apolo, Musas, Leto, Ártemis, Dioniso, Afrodita, Atenea, Hefesto, Ares (CXXXIII-CLXXXV).

3. Al exponer el contenido filosófico y teúrgico del *In Cratylum* hemos de tener presente que estos escolios son expresión muy relevante de la filosofía del lenguaje de Proclo y de la teúrgia con ella vinculada y que, tomados en su conjunto, delimitan el verdadero núcleo del texto. Resumiremos, aunque sea brevemente, los parágrafos I: el objeto del diálogo; X: la composición literaria; LI: la doble corrección de los nombres y el arte productiva de los nombres; LXXI: sobre los nombres divinos; CXXIII: la doble corrección de los nombres. De este modo damos cuenta de la concepción procliana del lenguaje expresada en los escolios más significativos, cuyos argumentos son retomados en numerosas ocasiones a lo largo de todo el comentario. Con ello Proclo compone una filosofía del lenguaje en conexión con el resto de sus obras.

El escolio I explica el objeto del *Crátilo*: mostrar la actividad creativa y asimiladora del alma a través de la corrección de los nombres. Ello supone que los nombres son fruto de la ciencia intelectiva y tienden al parentesco con las cosas. Sin embargo, las almas, al desviarse con frecuencia de sus fines, hacen que los nombres sean fruto del azar y la espontaneidad. A este respecto, hay que hacer dos observaciones: En primer lugar, la corrección de los nombres se refiere, como en el diálogo, a la relación nombre-cosa, donde ὀνόματα designa las denominaciones, el lenguaje. Se trata de un estudio imprescindible para el dialéctico, como señalan los escolios VI-VIII. En segundo lugar, Proclo plantea el tema de la corrección de los nombres en el ámbito del alma, verdadero eje de su filosofía, lo que constituye un aspecto nuevo en relación con el texto de Platón.

El escolio X explica el desarrollo argumental del diálogo. Sócrates, después de presentar las tesis opuestas de Crátilo y Hermógenes, distingue entre los nombres que son por naturaleza y los que son por imposición, habiendo surgido estos últimos al azar. Los nombres de las realidades eternas participan más de lo que es por naturaleza y los de las perecederas participan más de lo que es por azar. También los nombres tienen forma y materia, por la forma participan más de lo de por naturaleza, y por la materia, más de lo de por imposición. Sócrates separa ante Hermógenes los nombres fundados en los dioses de los fundados en las almas, acepta ante Crátilo la referencia de los nombres a las cosas, e indica que el azar es frecuente en los nombres, y que no todas las cosas están en movimiento. La importancia de este capítulo reside en que expone la composición argumental del diálogo en su conjunto, incluida, por tanto, la parte no conservada en los escolios.

El escolio LI consta de dos partes. La primera (LI, 18.9-26) indica la doble corrección de los nombres: los nombres fundados en las realidades eternas son por ley y por naturaleza según razones eternas, mientras que los nombres de las cosas corruptibles, situadas fuera del dominio de la ley general, están sujetos en gran medida al

azar[9]. La segunda parte (LI, 18.27-20.21) expone el arte productiva de los nombres al comentar el pasaje referido al legislador (*Cra.* 389a). El alma tiene la capacidad de representar, y por ello puede asemejar las cosas inferiores a las superiores (dioses, ángeles, démones) y producir creativamente imágenes de éstos; pero al servirse de la imaginación ha alterado la esencia de los nombres. Al igual que el arte de iniciar en los misterios, el arte del legislador ha fundamentado los nombres, al producirlos, como imágenes de las cosas. Platón ha erigido al legislador en dueño de la imposición de los nombres de modo análogo al artífice del *Timeo*. Ambas figuras son imagen del dios inteligente, Zeus[10]. Así, entre los nombres, hay unos que son de procedencia divina y llegan hasta el alma, otros son creados por las almas particulares a través del intelecto y la ciencia, otros subsisten a través de los géneros intermedios (démones y ángeles), los cuales se ajustan más a las cosas que cuantos impusieron los nombres. La novedad del capítulo no reside tanto en la triple clasificación de los nombres, ni tampoco en el comentario de la doble posibilidad que le asiste al alma, como en la asimilación efectuada por Proclo entre el legislador del *Crátilo* y el demiurgo del *Timeo*, imágenes ambas de Zeus.

El escolio LXXI versa sobre los nombres divinos, en él se efectúa la exégesis de *Cra.* 391d-e. En primer lugar, hay nombres ocultamente establecidos entre los dioses[11]; en efecto, los dioses tienen una realidad o subsistencia simple y misteriosa, una potencia capaz de engendrar la totalidad de las cosas, un intelecto perfecto y lleno de pensamientos, los dioses fundamentan todas las cosas con arreglo a esta tríada. Aquéllos, por cierto, han sembrado señales y símbolos de su

---

[9] Cfr. *In Crat.* LXXXVIII, 42.27 ss. *Vid. infra* el resumen del escolio CXXIII.

[10] Sobre la analogía entre el dialéctico y Crono, el legislador y Zeus, el juez y la Justicia, cfr. *In Crat.* LXIII.

[11] Cfr. *In Crat.* XCVI, 47.12-16: «Que Sócrates por análisis se alza desde los nombres de los dioses, que son imágenes de los dioses, hasta sus potencias y actividades; pues omite contemplar sus esencias con la sola flor del intelecto como inefables y desconocidas»; *ibid.*, CXIII, 65.16-66.20.

realidad triádica y de su completa actividad creativa, inefables y desconocidos para nosotros. Tales son las marcas de la luz por las que los dioses se manifiestan a sus vástagos, en los que ya no están de manera simple, sino separadamente y a modo de figura. En segundo lugar, las cosas que brillan desde las potencias son intermedias entre lo indecible y lo decible, extendiéndose ellas mismas a través de los géneros intermedios[12]. Tales son los símbolos de los dioses, que la teúrgia, al imitarlos, proclama por medio de exclamaciones ininteligibles[13]. En tercer lugar, se sitúan los nombres divinos, con los cuales los dioses son celebrados[14].

Por tanto, los primerísimos géneros de los dioses son inefables. El arte de iniciación en los misterios no se eleva actuando de modo teúrgico hasta ese orden, sino hasta el de los símbolos de los dioses. En los dioses está unificado el nombrar y el pensar; en cambio, en las almas particulares reina la división, y una cosa es el pensamiento y otra el nombre, uno es imagen y otro modelo; mientras que en los géneros intermedios hay cierta separación, pero también hay unión de la actividad noética y de la onomástica. Por último, los primerísimos nombres, una vez revelados por los dioses, han llegado a través de los géneros intermedios a nuestra esencia lógica, los nombres segundos, inspirándose en los dioses, y los terceros nombres, actuando por conocimiento o confiando a la capacidad lógica la producción de los nombres.

En el escolio CXXIII Proclo explica detalladamente en qué consiste la doble corrección de los nombres. Por un lado, los nombres de las realidades eternas han sido impuestos unos por los hombres (unos con ciencia y otros sin ciencia) y otros por causas divinas (unos por los dioses y otros por los démones). Por otro lado, los nombres de las cosas

---

[12] Cfr. *In Crat.* XXX, 11.1-6.

[13] Cfr. *In Crat.* LVI, 25.1-7; LXXVI, 36.15-19; CXXII, 72.8-18.

[14] Cfr. *In Crat.* CXXXV, 78.13-22. A este respecto, la etimología de los nombres de los dioses en el *In Cratylum* revela las potencias o propiedades contenidas en sus nombres: las potencias de Apolo son cuatro (CLXXIV), las de Ártemis tres (CLXXIX), las de Atenea dos (CLXXXV), etc. Cfr. *In Crat.* CLXVI, 90.24-27.

corruptibles han sido impuestos unos según arte (unos en el presente, otros en el pasado y otros en el futuro) y otros sin arte ni pensamiento (unos según la fortuna y otros sin esta causa divina desconocida, de estos últimos unos según esperanza, otros según memoria y otros de ninguno de los dos modos). Hay también un género mixto de nombres a partir de fortuna y arte, que es doble: en un caso alguien conoce el significado del nombre pero desconoce la naturaleza de la cosa, en el otro se desconoce el valor del nombre pero es conocida la esencia de la cosa.

4. La exégesis del *Crátilo* no se circunscribe únicamente a los escolios del comentario homónimo, sino que se encuentra también en otros textos. Reseñamos, como complemento de IV.3, los principales análisis de la filosofía del lenguaje y de la teúrgia con ella relacionada, dentro de las obras de Proclo.

El *Comentario al Parménides* contiene importantes referencias a la exégesis del *Crátilo*. En primer lugar, Proclo indica (*In Parm.* IV 850.7-11) que Sócrates en *Cra.* 390d pone los ὀνόματα bajo la dirección del dialéctico, y hace referir cada nombre primariamente a una Forma inmaterial y secundariamente a las cosas sensibles[15]. En segundo lugar, Proclo señala (*In Parm.* IV 853.1-11) que hay tantos órdenes de nombres como de conocimiento. Unos son llamados divinos, nombres por medio de los cuales los dioses inferiores nombran los que les preceden; otros angélicos, nombres por medio de los cuales se llaman a sí mismos y a los dioses; otros son demónicos, y otros humanos. Y unos nombres son conocidos para nosotros, y otros desconocidos. Y, en suma, como ha enseñado el *Crátilo* (391e), y antes de éste la tradición inspirada por los dioses, tanto el conocimiento como la actividad de nombrar es diferente y abstraída de nosotros entre los propios dioses. En tercer lugar, *In Parm.* VII 48-60 Klibansky contiene en la traducción latina de G. de Moerbeke

[15] Proclo explica la doctrina platónica de las Formas en *In Parm.* IV 837-853.

el *lemma* (142a3-4) que versa sobre los modos de descripción (nombre y definición) y de conocimiento (ciencia, percepción, opinión) inaplicables al Uno. Proclo, tras analizar los diferentes niveles del conocimiento, expone una doctrina de los nombres coincidente con la del *Crátilo*, cuya conclusión es la incomprensibilidad e incognoscibilidad para nosotros del Uno[16].

En el ensayo VI del *Comentario a la República* (I 169.25-170.26) Proclo subraya que los fundamentos de la doctrina de los ὀνόματα divinos y humanos expresada por Sócrates en el *Crátilo* (391-392) están tomados de Homero y de los poetas inspirados. Hay dos clases de nombres: unos dados por causas desconocidas para nosotros y otros por causas que podemos conocer fácilmente. Considera que Platón pone los nombres más intelectivos y completamente vinculados a la naturaleza de las cosas, de más bella apariencia y sonoridad, como surgidos de los dioses, y los privados de todas esas cualidades mencionadas, como surgidos de los hombres. A su vez, hace remontar los nombres humanos, unos a legisladores más sensatos, y la imposición de otros, a legisladores menos sensatos. Hay unos primerísimos nombres, cuantos son divinos y existen juntamente con los seres; unos segundos que alcanzan todavía alguna semejanza con lo real; finalmente, los más bajos en la escala están alejados de la verdad y de tal semejanza.

En el *Comentario al Timeo* (I 273.25-274.9) Proclo afirma que hay ὀνόματα apropiados para cada orden de las realidades: nombres divinos para los seres divinos, discursivos para las realidades discursivas, y conjeturales para las realidades conjeturales[17]. Esto lo ha sostenido Platón (*Cra.* 391d-

---

[16] Cfr. *In Crat.* LXXI, 32.21-29. Las señales de los seres superiores son inefables (ἄρρητα) e incognoscibles (ἄγνωστα) en *In Crat.* LXXI, 31.5-8, y la explicación de la causa de los nombres divinos es desconocida para nosotros, en *In Remp.* I 170.2-3. Proclo indica, en *In Alc.* I 56,46.7-10, que entre los dioses lo indecible precede a lo que está expresado por medio del discurso y de los sonidos.

[17] Después de afirmar (*In Alc.* I 22,18.13-22) que los nombres de las realidades eternas alcanzan más la naturaleza de las cosas y que los sujetos

392a) a propósito de los nombres dobles de Homero, cuando un mismo objeto tiene un nombre entre los dioses y otro distinto entre los hombres. Como difieren los dioses y las almas particulares en cuanto al conocimiento, así también difieren los nombres dados por los dioses, que expresan la esencia completa de los objetos nombrados, y los dados por los hombres, que no alcanzan sino una parte de la esencia.

Proclo dedica un capítulo de su *Teología platónica* (I 29, 123.20-125.13) a los ὀνόματα de los seres divinos. La corrección de estos nombres es tratada preferentemente en el *Crátilo*, también informa sobre ellos la segunda hipótesis del *Parménides*. Hay tres grados de ὀνόματα: los primerísimos nombres y realmente divinos están fundados entre los propios dioses; los segundos nombres, establecidos en el plano del intelecto, son demónicos; los terceros nombres, formados en el del discurso, reciben una apariencia de los seres divinos, son revelados por los entendidos mediante la inspiración divina y de manera intelectiva. Los nombres producidos en este último nivel son como estatuas de los dioses y cumplen el mismo papel que los símbolos de la teúrgia. De este modo, el conocimiento intelectivo desvela la esencia oculta de los dioses por medio de las combinaciones y divisiones de los sonidos. A su vez, en consonancia con el *Filebo*, hay que celebrar los últimos ecos de los dioses y, por veneración, fundarlos en sus primerísimos modelos.

---

a la generación y destrucción presentan múltiples figuras y participan en gran medida de la imposición, Proclo manifiesta que los seres eternos y los contingentes difieren en cuanto al conocimiento, y que a cada uno de los seres convienen nombres diferentes.

## V. EL TEXTO

1. El *In Cratylum* ha sido editado por primera vez por J. F. Boissonade, *Ex Procli scholiis in Cratylum Platonis excerpta*, Leipzig, Weigel, 1820. Esta *editio princeps*, realizada a partir de tres códices *recentiores*, se completa con tres índices. La otra edición existente, que mejora notablemente la anterior, es obra de G. Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1908[1]. Este eminente especialista en crítica textual colaciona cinco códices también de época renacentista y ofrece un *stemma* bífido de los mismos. También incluye cinco índices amplios, entre los que destacan por su utilidad el tercero (étimos y glosas) y, sobre todo, el cuarto (índice de las explicaciones neoplatónicas del *Crátilo*). En el apartado de traducciones del texto completo del *In Cratylum* en una lengua moderna tan sólo conocemos publicada la de F. Romano, *Proclo. Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, Catania-Roma, Università di Catania, 1989. Esta traducción reproduce en su página izquierda el texto griego de la edición crítica de G. Pasquali. Por su parte, F. Romano amplía en su Introducción el *Index* IV de G. Pasquali al indicar las referencias de los autores que fal-

[1] G. PASQUALI ha realizado la siguiente crítica de la edición precedente: «Acerca de la edición de Boissonade (Leipzig, Weigel, 1820) no tengo mucho que advertir: no empleó bien tres códices que había tomado de modo irreflexivo, algunas cosas las corrigió bien, otras las examinó erróneamente, corrigió muy mal las faltas pequeñas» (*ibid.*, p. XII).

tan en éste (pp. XV-XVII). Asimismo ofrece un cuadro de concordancias de las fuentes no platónicas (Homero, Hesíodo, *Orphica* y *Chaldaica*) en el *In Cratylum* (pp. XX-XXV). Completan la Introducción sendos estudios de dos temas particulares, la oposición φύσει/θέσει y el estudio de ἄνω y derivados, por último contiene una Conclusión (pp. XXV-XIX). A la traducción efectuada por F. Romano le sigue un amplio comentario de los principales conceptos presentes en el *In Cratylum* (pp. 115-165).

2. Nuestra traducción de los *excerpta* sigue la edición teubneriana y es, hasta donde conocemos, la primera en lengua castellana. Las especiales características del texto transmitido del *In Cratylum* y la exigua atención prestada al mismo por parte de filólogos y filósofos, al menos hasta época muy reciente, nos han llevado a hacer una traducción preferentemente literal. Ésta puede parecer, en algunos momentos, excesivamente dependiente del griego; sin embargo, la especificidad de la obra justifica ese tipo de versión que trata de resolver las dificultades que ofrece la lectura del texto en el plano conceptual.

Las barras dobles en posición oblicua (//) pretenden reproducir la división realizada por G. Pasquali; no obstante tan sólo tienen un carácter orientativo a la hora de seguir el texto, dado que no hay una correspondencia completa entre ambas lenguas. A pesar de ello hemos preferido mantener la separación señalada con objeto de facilitar de modo aproximado el seguimiento de la numeración de G. Pasquali.

A continuación reseñamos, en aras de la claridad, los principales conceptos griegos utiizados en el texto junto con su correspondiente traducción. Se incluyen principalmente los conceptos metafísicos y los propios de la filosofía del lenguaje:

τὸ ἀγαθόν, el bien
ἄγαλμα, estatua
αἴσθησις, percepción (sensible)
αἰσθητός, perceptible

αἰτία, αἴτιον, causa
ἄλογος, irracional
ἀμέθεκτος, imparticipable, imparticipado
ἀμέριστος, indivisible, individido
ἀναγωγή, elevación
ἀναγωγός, elevador
ἀνυμνέω, celebrar
ἄρρητος, inefable
ἀρχή, principio
ἀρχικός, principal
ἀφομοιωτικός, asimilador
γένεσις, generación
γέννητικός, generativo
γένος, género
γνῶσις, conocimiento
δεσμός, vínculo
δημιουργέω, producir
διάκρισις, diferenciación, división
διακριτικός, diferenciador
διάνοια, pensamiento
δόξα, opinión
δύναμις, potencia
ἐγκόσμιος, encósmico
εἶδος, forma
εἰκαστικός, figurativo
εἴδωλον, εἰκών, imagen
ἐκφαντορικός, revelador
τὸ ἕν, el Uno
ἑνάς, hénada
ἐνέργεια, actividad
ἑνιαῖος, unitario
ἑνίζω, unificar
ἑνοειδής, uniforme
ἔνυλος, material
ἕνωσις, unificación, unión, unidad
ἐξαιρέομαι, trascender; ἐξῃρημένος, trascendente
ἐπιβολή, concepción
ἐπιστήμη, ciencia

ἐπιστρεπτικός, conversivo
ἐπιστρέφω, hacer volver, convertir; volver, retornar
ἐπιστροφή, conversión, retorno
ζωογονικός, vivificante
ἡγεμονικός, hegemónico
θέσει, por convención
ἰδέα, idea
καθόλου, universalmente
τὸ καλόν, lo bello
κοινωνία, comunión
κόσμος, mundo
κρύφιος, oculto
λογικός, racional, lógico
λόγος, discurso, razón
μέθεξις, participación
μερικός, particular
μεριστός, particular, dividido
μετέχω, participar
μετουσία, participación
μονή, permanencia
μορφή, forma
μορφωτικός, conformador
νοερός, intelectivo
νοήματα, pensamientos
νόησις, intelección
νοητός, inteligible
νόμος, ley
νοῦς, intelecto
ὁλικός, universal
ὅλος, total, universal; τὰ ὅλα, el universo
τὸ ὄν, el ser
ὄνομα, nombre
ὀνοματοθέτης, nominador
ὅρος, límite
οὐσία, esencia
οὐσιώδης, esencial
τὸ πᾶν, el universo
πέρας, límite

πλῆθος, multiplicidad, pluralidad
ποιητικός, productivo, eficiente
πρόνοια, previsión
πρόειμι, proceder
πρόοδος, procesión
σειρά, cadena
σημεῖον, signo
σύμβολον, símbolo
συμπάθεια, simpatía
συνεκτικός, comprensivo
σύνθημα, señal
συνοχεύς, ensamblador
σύστοιχος, coordinado
τάξις, orden
τελεσιουργός, perfectivo
τέλος, fin, término
τίθημι, imponer
ὕπαρξις, realidad
ὑπερκόσμιος, hipercósmico
ὑπερουράνιος, supraceleste
ὑπερούσιος, supraesencial
ὑπεροχή, supremacía
ὑπόστασις, hipóstasis
ὑποστατικός, dador de realidad
ὑφίστημι, conferir realidad, dar fundamento
φρόνησις, sabiduría
φρουρητικός, guardián
φύσις, naturaleza
χωριστός, separado
ψυχή, alma

Al comparar el léxico presente en el *Crátilo* y en el *In Cratylum*, observamos variaciones significativas. No se encuentran en este último algunos términos relevantes en el *Crátilo* (*e.g.*, νομοθέτης, ὁμολογία, συνθήκη, etc.). Se ha producido un desplazamiento semántico en el que determinadas nociones del diálogo se expresan por medio de términos diferentes; también ha tenido lugar una notable amplia-

ción del léxico en los distintos ámbitos presentes en los escolios. Proclo incorpora en su exégesis del *Crátilo* el léxico propio de los *Oráculos caldeos* (*e.g.*, κόλποι, κρύφιος, συνοχεύς, etc.) y los nombres de las divinidades del orfismo. También figuran en el *In Cratylum* nociones metafísicas, todas ellas pertenecientes a la tradición platónica, pero que no aparecen como tales en el diálogo (*e.g.*, ἑνάς, ὕπαρξις, ὑπόστασις, etc.). La filosofía del lenguaje contenida en los *excerpta* también se expresa mediante algunos términos que no figuran en el diálogo (*e.g.*, ἄγαλμα, σύμβολον, σύνθημα, etc.). Proclo efectúa una lectura neoplatónica del *Crátilo*, al tener presente el conjunto de la obra de Platón, explicada de modo sistemático, que pone en relación con la reflexión filosófica posterior sobre los temas planteados en este diálogo. Interpretación que está atenta, a su vez, al saber expresado por los poetas griegos y a la teúrgia.

El *In Cratylum*, a falta de los comentarios escritos por Porfirio y Jámblico sobre este diálogo, es expresión de todo el neoplatonismo, que sin duda gravita, aunque no siempre explícitamente, en el texto, y cuyas transformaciones permite observar. Tal como aparece en las obras de Proclo, la filosofía del lenguaje no es un tema secundario para el neoplatonismo de la escuela de Atenas y, en general, de todo el final de la Antigüedad, a juzgar por el papel del *Crátilo* dentro del *canon* de lectura de los *Diálogos* y las referencias contenidas en otros textos de Proclo. Baste señalar que la filosofía procliana del lenguaje ha influido a través del principal representante del neoplatonismo cristiano Pseudo-Dionisio Areopagita *(De divinis nominibus)* en la Edad Media y a partir de ella en la posteridad[2].

[2] Cfr. VV.AA., *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel (Juin 1985), G. Boss y G. Seel (eds.), Zürich, Grand Midi, 1987; VV.AA., *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, E. P. Bos y P. A. Meijer (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1992.

## 3. *Lista de variantes*

| *Líneas* | *Lectura de Pasquali* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| XII, 5.1 | ⟨τὰ⟩ τὸ | τὸ |
| XII, 5.4 | τὰ μὲν | ⟨οὐ⟩ τὰ μὲν |
| XVI, 6.25 | ἐπάλληλα | ⟨ἐπ᾽ ἄλληλα⟩ |
| XVII, 8.1 | τέταρτον | ⟨τρίτον⟩ |
| LII, 21.2 | ⟨οἷς⟩ | ὃς |
| LII, 21.2 | ⟨ἀφράστῳ κάλλει ἑνοῦται⟩ | κάλλη ἄφραστα καλεῖται |
| LXXVII, 37.1 | ⟨ἀερίοις σχήμασιν⟩ | ⟨τύποις⟩ |
| XCIII, 46.20 | ⟨ἐξημαρτημένως⟩ | ἐξημαρτημένων |
| XCIX, 48.22 | [καὶ] | Sin corchetes |
| CX, 59.28 | ⟨μόνον⟩ | μόνων |
| CX, 62.2 | [ἐν] | Sin corchetes |
| CX, 64.7 | ⟨ἑαυτόν⟩ | αὑτόν |
| CXVIII, 70.17 | τὸν ταὐτοῦ | ⟨τοῦ⟩ ταὐτοῦ |
| CXXI, 71.18 | ⟨ἀποτέμνοντες⟩ | ἀποπέμποντες |
| CXXIV, 73.25 | ⟨ἰδίως⟩ | ἀιδίως |
| CXXIV, 73.26 | [τὰ θεῖα νοήματα] | Sin corchetes |
| CXXIX, 77.7 | κἂν | καὶ |
| CXXXIV, 78.6 | ⟨διὰ⟩ | Sin ⟨διὰ⟩ |
| CXXXIV, 78.8-9 | ⟨διὰ τὸ⟩ | Sin ⟨διὰ τὸ⟩ |
| CXXXIX, 79.10 | ἑαυτοῖς | ⟨αὑτοῖς⟩ |
| CLXXVI, 101.29 | [τῶν φθόγγων] | Sin corchetes |
| CLXXVI, 102.3 | ἐνρύθμως | εὐρύθμως |
| CLXXIX, 105.22 | [ὡς] | Sin corchetes |
| CLXXIX, 105.23 | ⟨. . .⟩ | ⟨ἐπιστρεπτική⟩ |
| CLXXIX, 106.28 | περιέχουσα | ⟨περιέχεται⟩ |
| CLXXXV, 112.23 | ἐνρύθμου | εὐρύθμου |

# Bibliografía[1]

Esta bibliografía incluye preferentemente aquellos textos relevantes para la teoría del lenguaje y la teúrgia a ella vinculada.

## Fuentes

ALBINO, *Albinos. Épitomé*, P. Louis (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1945.

ALCINOO, *Alcinoi Didascalicus*, en *Platonis Dialogi*, vol. VI, C. F. Hermann (ed.), Leipzig, Teubner, 1927, pp. 150-189.

— *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker, et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

AMONIO, *Ammonii in Aristotelis De interpretatione commentarius*, A. Busse (ed.), en *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IV 5, Berlin, G. Reimer, 1897, pp. 1-272.

ANÓNIMO, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

ARISTÓTELES, *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 vols., W. D. Ross (ed.), 1924, Oxford, Oxford University Press, 1970.

[1] Hay dos obras reseñables desde la perspectiva de la bibliografía procliana al ofrecer una información bibliográfica razonada, la primera hasta el año 1949 (L. J. ROSÁN, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949), y la segunda hasta 1992 (N. SCOTTI MUTH, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Milano, Vita e Pensiero, 1993). También merece ser mencionada por su amplia y ordenada información bibliográfica la obra de G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1989.

ARISTÓTELES, *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, W. D. Ross (ed.), 1936, Oxford, Oxford University Press, 1979.

— *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*, L. Minio-Paluello (ed.), 1949, Oxford, Oxford University Press, 1966.

— *Aristotelis Politica*, W. D. Ross (ed.), 1957, Oxford, Oxford University Press, 1964.

— *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, W. D. Ross (ed.), 1958, Oxford, Oxford University Press, 1963.

— *Aristotelis Ars rhetorica*, W. D. Ross (ed.), 1959, Oxford, Oxford University Press, 1964.

DAMASCIO, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1967.

DIONISIO TRACIO, *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, A. Hilgard (ed.), Leipzig, Teubner, 1901.

EPICURO, *Epicurea*, H. Usener (ed.), Leipzig, Teubner, 1887.

ESTÉFANO DE ALEJANDRÍA, *Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, M. Hayduck (ed.), en *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XVIII 3, Berlin, G. Reimer, 1885, pp. 1-68.

EUSTACIO, *Eustathii commentarii in Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols., M. van der Valk (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1971-1987.

HERMIAS DE ALEJANDRÍA, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, P. Couvreur (ed.), Paris, E. Bouillon, 1901. Reimpresión con *index verborum* por C. Zintzen, G. Olms, Hildesheim, 1971.

HERMÓGENES, *Rhetores graeci*, vol. II, L. Spengel (ed.), Leipzig, Teubner, 1854.

HESÍODO, *Hesiod. Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Oxford University Press, 1966.

HOMERO, *Homeri Opera*, I-II: *Ilias*, D. B. Monro-Th. W. Allen (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1920[3]; III-IV: *Odyssea*, T. W. Allen (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1917[2].

[Scholia in *Iliadem*], *Scholia graeca in Homeri Iliadem ex codicibus aucta et emendata*, 4 vols., W. Dindorf (ed.), Leipzig, Weigel, 1875-1877.

JÁMBLICO, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*, J. M. Dillon (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1973.

[LEXICA ET ETYMOLOGICA GRAECA], *Orionis Thebani etymologicon*, F. W. Sturz (ed.), Leipzig, Weigel, 1820 (siglo V).

[LEXICA ET ETYMOLOGICA GRAECA], *Hesychii Alexandrini lexicon*, K. Latte (ed.), København, E. Munksgaard, 1953 y ss. (siglo V).
— *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium*, 4 tomos en 2 vols., J. A. Cramer (ed.), Amsterdam, A. M. Hakkert, 1963 (= Oxford, 1835-1837).
Los textos reunidos por J. A. Cramer pertenecen principalmente a los siglos IX y XII, aunque los *Epimerismos homéricos* podrían ser obra del gramático Herodiano (siglo II).
— *Suidae lexicon*, 4 vols., A. Adler (ed.), Leipzig, Teubner, 1928-1935 (siglo X).
— *Etymologicon magnum*, T. Gaisford (ed.), Amsterdam, A. M. Hakkert, 1967 (= Oxford, 1848) (siglos XII-XIII).
MARINO DE NEÁPOLIS, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*. Texto critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo, Napoli, M. D'Auria, 1985.
— *Proclo o de la felicidad*. Introducción, traducción y notas de Jesús M.ª Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Irún, Editorial Iralka, 1999.
[ORACULA], *De Oraculis chaldaicis*, K. Kroll (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1962 (= Breslau, 1894).
— *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, H. Lewy (ed.), Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956. Nueva edición por M. Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
— *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
— *The Chaldean Oracles*. Text, Translation and Commentary by R. Majercik, Leiden, E. J. Brill, 1989.
Los *Oracula* han sido citados por esta edición.
— *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Introducciones, traducciones y notas de F. García Bazán, Madrid, Gredos, 1991.
[ORPHICA], *Orphicorum fragmenta*, O. Kern (ed.), Berlin, Weidmann, 1922.
PLATÓN, *Platonis Opera*, 5 vols., J. Burnet (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.
— *Platonis Opera* I, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1995.

Las referencias a los diálogos contenidos en las dos primeras tetralogías (vol. I) han sido realizadas por esta última edición.

PLOTINO, *Plotini Opera*, vol. I: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I-III*, P. Henry y H. R. Schwyzer (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1964.

PORFIRIO, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, E. Lamberz (ed.), Leipzig, Teubner, 1975.

PROCLO, *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vols., W. Kroll (ed.), Leipzig, Teubner, 1899-1901.

— *Proclus. Commentaire sur la République*. Traduction et notes par A. J. Festugière, 3 vols., Paris, J. Vrin, 1970.

— *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.

— *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, G. Pasquali (ed.), Leipzig, Teubner, 1908. Hay una reimpresión sin cambios de esta edición en Leipzig, Teubner, 1994.

— *Proclo. Lezioni sul «Cratilo» di Platone*. Introduzione, traduzione e commento di F. Romano, Catania, Università di Catania, 1989 (distribución l'Erma di Bretschneider, Roma).

— *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., E. Diehl (ed.), Leipzig, Teubner, 1903-1906.

— *Proclus. Commentaire sur le Timée*. Traduction e notes par A. J. Festugière, 5 vols., Paris, J. Vrin, 1966-1968.

— *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Procli Philosophi Platonici Opera inedita* (pars tertia), V. Cousin (ed.), 1864, Hildesheim, G. Olms, 1961.

— *Parmenides usque ad finem primae hypotesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka, ediderunt, praefatione et adnotationibus instruxerunt Raymundus Klibansky et Carlotta Labowsky*, London, 1953.

— *Proclus: commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Tome I: Livres I à IV. Édition critique par Carlos Steel, Leuven, Leuven University Press, 1982.

— *Proclus: commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Tome II: Livres V à VII et notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel suivi de l'édition des extraits du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke, Leuven University Press, Leuven, 1985.

— *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Introduction by J. M. Dillon, Translation by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton, Princeton University Press (New Jersey), 1987.

PROCLO, *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation and Commentary by E. R. Dodds, 1933, Oxford, Oxford University Press, 1963[2].

— *Proclo Licio Diadoco. I Manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli. Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana. Saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Rusconi, 1985.

— *Proclus. Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 5 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1968-1987.

— *Procli Diadochi Tria opuscula (De providentia, libertate, malo). Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, H. Boese (ed.) Berlin, W. de Gruyter, 1960.

— *Proclus. Trois études sur la providence*. Vol. II: *Providence, fatalité, liberté*. Texte établi et traduit par Daniel Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

— *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, A. Jahn (ed.), Halle, C. E. M. Pfeffer, 1891.

— *Procli Hymni*, E. Vogt (ed.), O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1957.

— *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, A. Pertusi (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1955.

**Artículos y monografías**

BEIERWALTES, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1979[2].

— «Das Problem der Erkenntnis bei Proklos», en VV.AA., *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, F. Hardt, 1974, pp. 153-191.

BERNARD, W., *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart, Teubner, 1990.

BEUTLER, R., «Proklos der Neuplatoniker», en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. XXIII, 1, Stuttgart, 1957, col. 186-247.

BIELMEIER, A., *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation. Ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Paderborn, F. Schöningh, 1930.

BOYANCE, P., «Théurgie et télestique néoplatoniciennes», *Revue de l'Histoire des Religions* 74 (1955), pp. 189-209.

BRETON, S., «Dialogue: symbole, image, prodige», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 7 (1981), pp. 309-322.

BRISSON, L., «Proclus et l'Orphisme», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS Paris (2-4 octobre 1985), publiés par J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 43-104.

BUFFIÈRE, F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

CARDULLO, L., *In linguaggio del Simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel Commentario alla Repubblica*, Catania, Università di Catania, 1985.

CESARE, D. di, *La semantica nella filosofia greca*, Roma, Bulzoni, 1980.

COSERIU, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil I: Von der Antike bis Leibniz*, Tübingen, Tübinger Beiträge zur Linguistik, 1970.

COULTER, J., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

CROME, P., *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München, W. Fink, 1970.

DANIÉLOU, J., «Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle*», *Revue des Études Grecques* 69 (1956), pp. 412-432.

DILLON, J., «Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis», en VV.AA., *The Significance of Neoplatonism*, R. B. Harris (ed.), International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk (Virginia) - Albany (N. Y.), Old Dominion University Research Foundation, 1976, pp. 247-262.

DODDS, E. R., «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», *The Journal of Roman Studies* 37 (1947), pp. 57-69. Ahora en el Apéndice II: «Teurgia» del volumen *Los griegos y lo irracional*, 1951, traducción castellana de María Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 265-292.

EITREM, S., «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques», *Symbolae Osloenses* 22 (1942), pp. 49-79.

ELORDUY, E., «La filosofía de Proclo y su tendencia religiosa», *Emerita* 27 (1959), pp. 5-14.

FERNÁNDEZ GARRIDO, R., *La reflexión lingüística en el último neoplatonismo. Introducción, traducción y notas del comentario de Ammonio al tratado «Sobre la interpretación» de Aristóteles* (Ammon. *in Int.* 1-77, 25 Busse), Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 1998.

FESTUGIÈRE, A. J., *Études de philosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1971, pp. 585-596.

Este volumen reedita en su parte tercera *(Procliana)* los cuatro artículos siguientes: «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI[e] siècles», pp. 535-550; «Modes de composition des Commentaires de Proclus», pp. 551-574; «Proclus et la religion traditionnelle», pp. 575-584; «Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus», pp. 585-596.

FRIEDL, A. J., *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos* (Diss.), Würzburg, 1936.

HIRSCHLE, M., *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu 'Demokrit B142'*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1979.

JOLY, H., «Les mots et les choses d'Homère à Platon. Essai de perspectives philosophiques et diachroniques», en VV.AA., *Language and Reality in Greek Philosophy*, Athens, Greek Philosophical Society, 1985, pp. 67-91.

LÉVÊQUE, P., *Aurea catena Homeri. Un étude sur l'allégorie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

LUCE, J. V., «An Argument of Democritus about Language», *The Classical Review* 19 (1969), pp. 3-4.

LLOYD, A. C., «Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic», *Phronesis* 1 (1955-1956), pp. 58-72 y 146-160.

MAYR, F. K., «Philosophie der Sprache seit ihrem griechischem Anfang», *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), pp. 290-321.

MOUTSOPOULOS, E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

O'MEARA, D. J., «Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 3-22.

OTTO, S., «Langage dialectique et silence hiérophanique. L'horizon de la métaphysique chez Proclus. Cusanus et Hegel», *Archivio di Filosofia* 1 (1975), pp. 105-114.

PASQUALE BARBANTI, M. di, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Università di Catania, 1983.

PASQUALI, G., «Prolegomena ad Procli commentarium in Cratylum», *Studi Italiani di Filologia Classica* 14 (1906), pp. 127-152.

PÉPIN, J., *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 1958, Paris, Études Augustiennes, 1976[2].

— «Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne», *Langages* 65 (1982), pp. 91-116.

PRAECHTER, K., «Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus», *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927),

pp. 209-213. Ahora en K. Praechter, *Kleine Schriften*, H. Dörrie (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1972, pp. 217-221.
— «Richtungen und Schulen im Neuplatonismus», en VV.AA., *Genethliakon für C. Robert*, Berlin, 1910, pp. 105-156. Ahora en K. Praechter, *Kleine Schriften*, H. Dörrie (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1973, pp. 165-216.
Ramos Jurado, E. A., *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo. (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al «Timeo» platónico en su libro V. Prólogo y genealogía de los dioses)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981.
— «Mito y filosofía en el neoplatonismo», en VV.AA., *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1990, pp. 71-88.
Reale, G., «L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo», en *Proclo Licio Diadoco. I Manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli. Vita di Proclo.* Traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana, Milano, Rusconi, 1985, pp. V-CCXXIII.
— *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
Rist, J. M., «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», *Hermes* 92 (1964), pp. 213-225.
Ritoré Ponce, J., *Análisis del Comentario de Proclo al «Crátilo» de Platón. (La teoría del nombre. Estudio de los escolios I-LXIII, pp. 1-28 de Pasquali.)* (Tesis Doctoral, Universidad de Cádiz, 1990), Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994.
— «Los argumentos de Aristóteles sobre la naturaleza de la lengua en el Comentario de Proclo al *Crátilo*», *Habis* 22 (1991), pp. 129-141.
— «Los niveles del nombre en el neoplatonismo», *Excerpta Philologica* 2 (1992), pp. 71-80.
— «La refutación de Hermógenes en el *Crátilo* a la luz de los escolios de Proclo», *Habis* 23 (1992), pp. 263-270.
— *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío. (Traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo)*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1992.
Romano, F., «Proclo lettore e interprete del *Cratilo*», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interpréte des anciens*, Actes du colloque international du CNRS Paris (2-4 octobre 1985) publiés par J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 113-136.

ROMANO, F., «L'ermeneutica dell'ineffabile nel neoplatonismo», en VV.AA., *Questioni Neoplatoniche*, F. Romano y A. Tiné (eds.), Catania, Università di Catania (distribución l'Erma di Bretschneider, Roma), 1988, pp. 11-26.

— «L'analogia Demiurgo/Nomoteta e l'origine dei nomi in Proclo», en VV.AA., *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, P. Impara (ed.), Roma, La Sapienza, 1988, pp. 113-126.

ROSÁN, L. J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949.

RUIZ YAMUZA, E., «Aristóteles en el "Comentario al Crátilo" de Proclo», *Emerita* 52 (1984), pp. 287-293.

— «Aproximación a la teoría lingüística del neoplatonismo tardío: La superación de la antítesis θύσει/νομῳ», en VV.AA., *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1990, pp. 109-127.

SAFFREY, H. D., «Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques» *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981) pp. 209-225.
Este artículo, junto a otros del autor, ha sido reimprimido en H. D. SAFFREY, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990.

— «New Objective Links Between the Pseudo-Dionysius and Proclus» en VV.AA., *Neoplatonism and Christian Thought*, D. J. O'Meara (ed.), Norfolk (Virginia) - Albany (N. Y.), International Society for Neoplatonic Studies, 1982, pp. 64-74.

— «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», en VV.AA., *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, E. P. Bos y P. A. Meijer (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 35-50.

SCOTTI MUTH, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni*. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992), Milano, Vita e Pensiero, 1993.

SHEPPARD, A. D. R., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

— «Proclus' Attitude to Theurgy», *The Classical Quarterly* 32 (1982), pp. 212-224.

— «Proclus' philosophical method of exegesis: the use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the *Cratylus*», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS Paris (2-4 octobre 1985) publiés par J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 137-151.

STEINTHAL, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und die Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, vol. I, 1890², Hildesheim, G. Olms, 1971.

THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1934, Berlin-Zürich, Weidmann, 1964².

— *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, W. de Gruytter, 1966.

TROUILLARD, J., *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

TROUILLARD, J., «L'activité onomastique selon Proclos», en VV.AA., *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, F. Hardt, 1975, pp. 239-257.

— «Le symbolisme chez Proclos», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 7 (1981), pp. 293-308.

— *La mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

WALLIS, R. T., *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1982.

WHITTAKER, Th., *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism*, 1901, Fourth Edition with a Supplement on the Commentaries of Proclus, Hildesheim, G. Olms, 1961 (= Cambridge, 1928).

ZINTZEN, C., «Die Wertung von Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie», *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., 108 (1965), pp. 71-100. Ahora en VV.AA., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, C. Zintzen (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 391-426.

# Extractos útiles de los escolios del filósofo Proclo al *Crátilo* de Platón

1 P. I. El objeto[1] del *Crátilo* es mostrar la actividad fecunda de las almas en los últimos seres y la potencia asimiladora que muestran, una vez que la han obtenido en esencia, a través de la corrección de los nombres. Pero ya que la actividad // dividida de las almas se desvía con frecuencia de sus propios fines, como sin duda también se desvía su naturaleza particular, tienen verosímilmente su lugar también los nombres indeterminados y derivados fortuita y espontáneamente, y no todos son vástagos de la ciencia intelectiva ni tienden al parentesco con las cosas.

II. Que el *Crátilo* es lógico y dialéctico[2], pero no según los métodos dialécticos del Perípato, desprovistos de las cosas, sino conforme al gran Platón, que sabe adaptar perfectamente la dialéctica sólo a los purificados en su pensamiento e instruidos por los conocimientos y purificados de lo inmaduro de sus caracteres por las // virtudes, y que han practicado la filosofía absoluta y auténticamente, una dialéctica que es coro-

[1] El σκοπός que Proclo atribuye al *Crátilo* se completa en CLXVI, 90.24-27, donde afirma que Platón no pretende celebrar los órdenes de los dioses, sino las propiedades manifestadas en sus nombres.

[2] Proclo recoge la clasificación de los diálogos de Platón según el representante del platonismo medio Trásilo (s. I d.C.), citada por Diógenes Laercio (III 58), en la que el *Crátilo* es definido como λογικός. De este modo Proclo completa la información sobre el título, subtítulo (ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης) y género del diálogo.

namiento de las ciencias matemáticas (Plat., *Resp.* VII 534e2) y que nos eleva a la causa única de todo, el bien, y de la que Platón ha dicho «que, por medio de Prometeo, ha llegado para los hombres procedente de los dioses,
2 P. con // un fuego muy resplandeciente» (*Phileb.* 16c5-7). Pues la analítica del Perípato y el punto capital de ésta, la demostración, son fáciles de lograr para todos y muy visibles para quienes en modo alguno padecen mareo y están llenos del abundante agua del Olvido.

III. Que el intelecto es el productor[3] de la dialéctica, a la que genera enteramente desde la totalidad de sí mismo; y según la procesión de todas las cosas a partir del Uno, establece la diairética, según la reunión de cada cosa con vistas a una única comprensión de su propiedad, establece la horística; según la presencia de unas formas en otras, // en virtud de la cual cada forma es lo que es y participa de las demás formas, establece la apodíctica; y en virtud de la conversión de todas las cosas en el Uno y en sus propios principios, genera la analítica[4].

IV. Que Aristóteles (*Rhet.* I 1,1355a33-b21) dice que hay una única retórica y una única dialéctica, capaces // de las dos acciones, de persuadir o de refutar, como uno prefiera. Platón, en cambio, dice más certeramente que cada una de ellas es doble. Pues la una es, dice, la «retórica aduladora» y sin arte, que vitupera en el *Gorgias* (463b1,c1-2)[5]; la otra, ciencia de las cosas

---

[3] προβολεύς: el primer impulsor.

[4] Cfr. Proclo, *In Parm.* I 649.17-651-9; David, *In Porph. Isag.* 88.8 ss. Busse. La tríada de la permanencia, procesión y retorno se configura como un círculo metafísico en el que la dialéctica es producida por el intelecto lleno de las formas. El movimiento de la dialéctica en sus cuatro momentos (división, definición, demostración y análisis) describe la procesión de todas las cosas desde el Uno y su conversión o retorno al Uno.

[5] Cfr. Platón, *Phaedr.* 260e5, 262c3; *Legg.* XI 938a3.

buenas y justas, que celebra en el *Fedro* (269d2-272b6). Y a su vez rechaza la dialéctica // de Aristóteles como erística, pero se complace, como parte de la filosofía, en la dialéctica que tiende a los principios de los seres[6].

V. Que, si es imposible que coincidan a un tiempo conocimiento e ignorancia de la misma cosa, es imposible que coincidan las dos retóricas; la una, en efecto, ignora lo bueno, la otra lo conoce.

VI. Que el presente diálogo nos hace conocedores de la corrección de los nombres, y es preciso que el que va a ser dialéctico comience por este estudio.

VII. Que, así como en el *Parménides*, al enseñar la
3 P. dialéctica en su // totalidad, no la enseña sola, sino juntamente con la contemplación de los seres, así también ahora enseña la corrección de los nombres juntamente con la ciencia de las cosas.

VIII. Que Platón quiere enseñar ahora los principios de los seres y de la // dialéctica, toda vez que enseña los nombres juntamente con las cosas de las que son nombres.

IX. ¿Por qué Platón afirma que los que despreciamos los nombres «apareceremos más ricos en sabiduría camino de la vejez» (*Polit.* 261e6-7), mientras que él mismo ahora investiga en un principio acerca de los nombres? // ¿Examina esto no en tanto que son pronunciados, sino en cuanto que son imágenes de las cosas? Y en efecto la horística es triple: pues o bien avanza empezando a partir del género más elevado a través de todos los géneros intermedios hasta las diferencias últimas, lo que precisamente hace el Extranjero

[6] Cfr. Proclo, *In Parm.* I 648.20 ss.

de Elea al definir al «sofista» (*Soph.* 268c1- d5) y al // «político» (*Polit.* 267a4-c3); o bien tomando el género cercano y conocido procede por diferencias sucesivas, como el hecho de que «hombre es animal pedestre bípedo» (Aristót., *Top.* I 7,103a27), y expresiones semejantes; o bien se sirve del nombre solo, por ejemplo, «bello es lo conveniente» (Plat., *Hipp. ma.* 290d5-6) y «alma es una esencia φυσιόχη»[7] y expresiones semejantes. Y este tercer // procedimiento de la horística es el más inseguro. Porque si se hubiera dado la circunstancia de que el nominador estuviera desprovisto de conocimiento desde un principio, habría sido inevitable que el que se sirve del nombre impuesto fracasara en la definición. Por eso, en efecto, Platón investiga ahora inicialmente acerca de tales nombres, y por medio de ellos tiende a las cosas. // Pero también él contribuye con ello a la demostración, según intenta probar en el *Fedro*, a partir del nombre, que «el arte adivinatoria es superior al de los augures» (*Phaedr.* 244d2-3). Mas también contribuye a la demostración, como en el *Fedro* (252c8-9), cuando llama ποτηνός (alado) al amor del que participan los mortales, y
4 P. πτέρως // al imparticipado y divino[8], por la reunión en uno de la esencia del dios y de su actividad, y así se manifiesta elevándose y procediendo por análisis. Mas también esto es muchas veces necesario para la división: así en efecto Sócrates (*Gorg.* 497d5 ss.) divide por un lado el placer y por otro // el bien, porque también los nombres son dos.

X. Que ahora (*Cra.* 383a1-3) se proponen como personajes Crátilo, el discípulo de Heráclito, del que también Platón fue discípulo[9], quien decía que todos

---

[7] Con el término φυσιόχη (que sostiene la naturaleza) Proclo se refiere a φυσιέχη (φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει: que conduce y sostiene la naturaleza), acuñado en el marco de la etimología de ψυχή (*Cra.* 400b2).

[8] Cfr. *In Crat.* XVI, 7.8-9.

[9] Aristóteles, *Metaph.* I 6,987a32-b1; Diógenes Laercio, III 6.

los nombres son por naturaleza, que sin duda los que no son por naturaleza ni siquiera son nombres, como también decimos que el que no dice verdad no dice nada (*Cra.* 383a4-b7); y // Hermógenes, el discípulo de Sócrates, quien contrariamente decía que ningún nombre es por naturaleza, sino que todos son por convención (*Cra.* 384c10-d7)[10]; y en tercer lugar Sócrates, quien haciendo una diferenciación mostró que de ellos unos son por naturaleza y otros por convención, como surgidos al azar[11]. En efecto, los relacionados con las cosas eternas participan más de lo que es por naturaleza, y los relacionados con las cosas perecederas participan más de lo que es por azar. // Pues el que llama Atanasio[12] a su propio hijo evidencia el error de los nombres a este respecto. E incluso teniendo también los nombres forma y materia, según la forma participan más de lo que es por naturaleza, y según la materia, más de lo que es por convención. Y dirigiéndose a Hermógenes separa los nombres sólidamente fundados // en los dioses, como Mirina y los semejantes, de los fundados en las almas, como Batiea[13]; ante Crátilo, en cambio, acepta la referencia de los nombres a las cosas, y muestra que también lo azaroso es frecuente en los nombres, y, a la vez, que no todas las cosas se mueven.

XI. Que el cielo, al tener en mayor medida el movimiento, tiene también en cierto modo el reposo, como en los polos y en cosas semejantes; pero la tierra, al tener el reposo en mayor medida, tiene también el movimiento en virtud de la alteración.

---

[10] La doctrina convencional del nombre de Hermógenes es designada por Proclo con el término θέσει, mientras que aquél, para expresar su posición en el diálogo, emplea συνθήκη, ὁμολογία, νόμος y ἔθος (*Cra.* 384d1-2,6-7).

[11] Cfr. Amonio, *In De int.* 37.1-13 Busse.

[12] Cfr. *In Crat.* LI, 18.25.

[13] La referencia a Batiea y Mirina está tomada de Hom., *Il.* II 813-814; cfr. *In Crat.* LXXI, 34.12-35.15.

5 P. XII. Que incluso los nombres en los que domina lo que es por naturaleza participan de lo que es por convención, y los que son por convención participan también de lo que es por naturaleza; y por eso todos los nombres son por naturaleza y todos por convención, y no unos por naturaleza y otros por convención.

XIII. Que estos dos jóvenes, al mantener opiniones contrarias, refutándose uno a otro de modo particular, no eran capaces de erigir lo particular de modo universal. Y en efecto lo universal es anulado por lo particular, y lo opuesto ya no se erige por eso mismo, sino por lo universal. Sócrates, uniéndose // a ellos y actuando como árbitro, articula las cosas de modo científico.

XIV. Que Crátilo, siendo conocedor y muy conciso, lo que era distintivo de los discípulos de Heráclito, quienes, por el hecho de no llegar antes de que las cosas hayan cambiado, quieren tomarlas con anticipación por su naturaleza inestable (Aristót., *Metaph.* III 5,1010a11 ss.), aparece // respondiendo en todo el diálogo por medio de sílabas y expresiones muy breves. Por ello también el muy imitador Platón[14] dedica acto seguido a éste el «quieres» (*Cra.* 383a1) desde el comienzo. Hermógenes, en cambio, hábil en hacer conjeturas y abierto a las opiniones de la mayoría, introduce lo que es por convención en los nombres y escucha como expresión más propia // de Crátilo el «si te parece» (*Cra.* 383a3). La opinión, en efecto, incumbe muchas veces a los que obran sin voluntad y sin deliberación, así como la voluntad incumbe solamente a los buenos.

---

[14] Platón recibe en los *excerpta* tres apelativos diferentes: ὁ μιμητικώτατος Πλάτων, que sólo aparece en este pasaje; ὁ μέγας Πλάτων (II, 1.12; XXXVI, 12.6; LX, 26.16; CLVIII, 88.14; CLXVI, 90.24), y ὁ θεῖος Πλάτων (XCII, 46.4-5), que comparte con Proclo (CLIV, 87.21-22).

XV. Que toda la cadena de Apolo está en dependencia de la hegemonía demiúrgica de Zeus.

XVI. Que de la opinión de Crátilo han llegado a ser Pitágoras y Epicuro (*Epicurea, fr.* 335) y de la de Hermógenes, Demócrito (B 26 Diels-Kranz) y Aristó-
6 P. teles[15]. En efecto, al ser preguntado Pitágoras // cuál es el más sabio de los seres, responde: «el número»; y cuál el segundo en sabiduría: «el que impone los nombres a las cosas»[16]. Y con «el número» se refería al orden inteligible que abarca la pluralidad de las formas intelectivas; pues allí el número en su sentido primero // y propio se fundamenta después del Uno supraesencial, el cual procura a todos los seres las medidas de su esencia, en el cual está realmente la sabiduría y el conocimiento, que es de sí mismo, que está vuelto hacia sí mismo y que se perfecciona a sí mismo. Y así como allí lo inteligible, el intelecto y la intelección son lo mismo, así también el número y la sabiduría son lo mismo // allí. Y con la expresión «el que impone los nombres», aludía al alma, que recibe realidad del intelecto; y las cosas en sí mismas no son primariamente como el intelecto, sino que éste tiene de ellas imágenes y razones esenciales discursivas, que son como estatuas de los seres (Demócr. B 142 Diels-Kranz), como los nombres que reproducen las formas intelectivas, a saber, los números. Así que el // ser les viene a todas las cosas del intelecto que se conoce a sí mismo y es sabio, mientras que recibir nombre viene del alma que imita al intelecto. En consecuencia, dice Pitágoras, no es propio de cualquiera el forjar palabras, sino del que ve el intelecto y la naturaleza de los seres. Luego los nombres son por naturaleza.

---

15 Cfr. Aristóteles, *De int.* 2,16a27 ss.; *Soph. el.* 1,165a6 ss., etc.

16 Sobre este *dictum* de Pitágoras, cfr. Eliano, *Varia historia*, IV 17,70.22-23 Dilts; Jámblico, *De vita pythag.* XVIII 82,47.17-18 Deubner; Proclo, *In Alc.* II 259.16-18; *In Tim.* I 276.16-18.

Y Demócrito (B 26 Diels-Kranz), al afirmar que los nombres son por convención, establecía esta tesis por medio de cuatro argumentaciones[17]. La primera es por homonimia: cosas diferentes son llamadas con el mismo nombre, luego el nombre no es por naturaleza. La segunda es por polinimia: si nombres diferentes se ajustan a una misma y única // cosa, entonces se ajustarán unos a otros[18], lo cual es imposible. La tercera argumentación es por metonimia: ¿por qué a Aristocles le cambiamos el nombre por Platón[19], y a Tírtamo, por
7 P. Teofrasto[20], si los nombres son // por naturaleza? Y la cuarta es por elipsis de nombres semejantes: ¿por qué, a partir de φρόνησις (sabiduría) decimos φρονεῖν (pensar), y en cambio a partir de δικαιοσύνη (justicia) ya no sacamos ningún nombre? Luego los nombres son por azar y no por naturaleza. El mismo autor llama a la primera argumentación polisémica, a la segunda, // isórropa, a la tercera, metonímica y a la cuarta, anonímica. Pero algunos, dando una explicación, dicen con respecto a la primera que no es nada extraño si el nombre, que es uno solo, refleja más de una cosa, como el hecho de que ἔρως (amor) muestra cosas diferentes a partir de ῥώμη (fuerza) o de πτέρως (que da alas)[21]. Con respecto a la segunda argumentación, dicen que // nada impide que los nombres diferentes ma-

[17] ἐπιχείρημα (cfr. *In Crat.* XXXIII, 11.15; XXXVIII, 12.24) en estas *eclogae* designa el silogismo hipotético, denominado específicamente συνημμένον (cfr. *In Crat.* XXX, 10.23,26). Las cuatro ἐπιχειρήματα (argumentaciones) transmitidas de Demócrito contra la doctrina natural del nombre, a diferencia de las otras dos mencionadas, no presentan una formalización rigurosa.

[18] La corrección adoptada, ἐπ᾽ ἄλληλα, ha sido propuesta por J. V. LUCE en lugar de ἐπάλληλα («An Argument of Democritus about Language», *The Classical Review* 19 (1969), pp. 3-4.

[19] Cfr. Diógenes Laercio, III 4; Amonio, *In De int.* 20.18-19 Busse, etc.

[20] Cfr. Estrabón, XIII 618; Diógenes Laercio, V 38; Amonio, *In De int.* 20.19 Busse, etc.

[21] Doble etimología de ἔρως en el primer discurso de Sócrates (*Phaedr.* 238c3) y en el segundo (*Phaedr.* 252b9). Cfr. Hermias, *In Phaedr.* 53.11-29; 70.2 ss. Couvreur.

nifiesten lo mismo según uno y otro sentido[22], como μέροψ (mortal) (Hom., *Il.* I 250) por el hecho de tener una vida dividida en partes (μεμερισμένη)[23], y ἄνθρωπος (hombre) por el hecho de ἀναθρεῖν ἃ ὄπωπεν (analizar lo que ha visto) (*Cra.* 399c4-5)[24]. Con respecto a la tercera argumentación, que eso mismo es signo de que los nombres son por naturaleza, porque cambiamos los nombres impuestos no apropiadamente y // contra la naturaleza en nombres según la naturaleza[25]. Y con respecto a la cuarta dicen que no es nada extraño si impuestos desde el principio, han desaparecido a causa del largo tiempo transcurrido.

XVII. Que lo que es por naturaleza es de cuatro maneras[26]: o bien como las esencias, en su totalidad y en sus partes, de los animales y plantas; o bien como las // actividades y potencias de aquéllos, como la ligereza y calor del fuego; ya como las sombras y los reflejos en los espejos; ya como las imágenes artificiales que se parecen a sus propios modelos. Por tanto, Epicuro (*fr.* 335), con arreglo al segundo significado creía que los nombres eran por naturaleza, como actos espontáneos de la naturaleza, // como la voz y la vista, y que como el ver y el oír, así también el nombrar, de suerte que también el nombre es por naturale-
8 P. za, // como acto de la naturaleza. Crátilo, en cambio, opinaba con arreglo al tercer[27] significado; por ello

---

[22] Cfr. Amonio, *In De int.* 38.2-16 Busse.

[23] Cfr. *Etym. magn.* 580.37 Gaisford. Una etimología distinta de la ofrecida por Proclo, a partir de μερίζω (dividir en partes), se encuentra en los gramáticos alejandrinos, que hacían derivar el adjetivo μέροψ de μείρομαι y ὄψ (de voz articulada).

[24] Cfr. *Etym. magn.* 109.18 Gaisford.

[25] Cfr. Amonio, *In De int.* 37.28-38.2 Busse.

[26] Cfr. Amonio, *In De int.* 34.15 ss.; Estéfano, *In De int.* 9.7 ss. Hayduck.

[27] Aceptamos la lectura propuesta por A. SHEPPARD, que enmienda la conjetura de H. USENER y de G. PASQUALI («Proclus' Philosophical Method of Exegesis: The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the

dice que el nombre es particular de cada cosa, en la idea de que está impuesto con propiedad por los que lo han impuesto primero con arte y con conocimiento. Sin duda Epicuro (*fr.* 335) decía que ésos no // han impuesto con conocimiento los nombres, sino moviéndose de modo natural, como los que tosen, los que estornudan, los que rugen, los que ladran y los que gimen. Sócrates dice que los nombres son por naturaleza según el cuarto significado, como vástagos de un pensamiento conocedor y no de un impulso natural, sino // de un alma que imagina, y que han sido impuestos con propiedad a las cosas desde un principio en la medida de lo posible[28]. Según la forma todos los nombres son idénticos y tienen una sola potencia y son por naturaleza, pero según la materia difieren unos de otros y son por convención. En efecto, por la forma se parecen a las cosas, pero por la materia difieren unos de otros.

XVIII. Que el nombre Κρατύλος (Crátilo) parece estar impuesto por el hecho de περικρατῆσαι (dominar) firmemente las doctrinas de Heráclito y despreciar por eso las cosas que fluyen, como que propiamente no son; en cambio, el de Σωκράτης (Sócrates) parece estar impuesto por el hecho de ser σωτὴρ τοῦ κράτους (liberador de la fuerza) del alma, esto es, de la razón, y no ser deducido por las // percepciones sensibles[29].

XIX. Que las cosas eternas obtienen su denominación a partir de las potencias o actividades, mientras que las engendradas la obtienen a partir del uso y de la comunicación.

---

*Cratylus»*, en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey [eds.], Paris, CNRS, 1987, p. 148).

[28] Cfr. Amonio, *In De int.* 35.1-12 Busse.

[29] En esta *ecloga* se explican conjuntamente los nombres de Crátilo y de Sócrates, formados sobre el sustantivo κράτος (dominio, fuerza).

XX. Que es necesario que el que quiera imitar algo sea conocedor // de dos cosas, del modelo y del arte demiúrgica.

XXI. Que Ἑρμογένης (Hermógenes), en Esquines (XX Krauss) es caricaturizado porque se deja vencer por las riquezas; sin duda que a Telauges, que era amigo y gracioso, lo miraba con desdén, como a uno descuidado. Y que el nombre de Hermógenes ha derivado de ἕρμαιον (hallazgo) provechoso (*Cra.* 384c3-6), o más
9 P. bien porque // Hermes es un dios supervisor de ganancias, aquél en cambio era desafortunado en el lucrarse[30].

XXII. Que han sido acusados los discípulos de Heráclito como fanfarrones, simuladores y soberbios en el *Teeteto* (179e3-180c6) // por Teodoro y ahora (*Cra.* 383b7-384a5) por Hermógenes, pero no por los filósofos; pues el uno es geómetra y el otro, joven; no hay ocasión, en efecto, para el realmente filósofo, de perder su tiempo en tales asuntos.

XXIII. Que Sócrates no considera despreciable la // investigación sobre la corrección de los nombres, pero la celebra por el proverbio «las cosas bellas son difíciles» (*Cra.* 384b1).

XXIV. Que Sócrates, hablando con ironía[31] ahora (*Cra.* 384b2-c1), desaprueba al sofista Pródico. En efecto, por la demostración que vale un dracma, a lo que parece, rehúsa incluso la de cincuenta dracmas // por ser engañosa y estar practicada en aras del lucro; pues los que depositaban los cincuenta dracmas eran

[30] El nombre Hermógenes (del linaje de Hermes) no es correcto para el personaje homónimo del diálogo, debido a sus dificultades económicas y a su poca habilidad en el empleo de la palabra (*Cra.* 383b6-7; 384c3-6; 408b4-6; 429b12-c3).

[31] La ironía en Sócrates está vinculada a la búsqueda de la verdad (*In Crat.* XXVII, 10.7-8; CXLII, 80.20-21).

considerados dignos de su audición. Pero lo perjudicial del sofista es preciso entenderlo por estas tres razones: porque el sofista estimaba por dinero el conocimiento más completo e incompleto; porque a partir de la sola audición prometía // infundir el conocimiento; porque dice que tal conocimiento surge no por el testimonio de los demás, sino por la demostración del sofista mismo.

XXV. Que el ζητεῖν (investigar) (*Cra.* 384c2) se concede a las almas de parte de Μαία (Maya)[32], la madre de Hermes, y el hallazgo, de parte de la cadena de Hermes. // Y en efecto, los géneros más universales de los dioses actúan antes que los más particulares, juntamente con ellos y después; por lo cual la búsqueda es incompleta y, por así decir, vemos la materia previamente dispuesta a partir de la transmisión de las causas más elevadas a las participantes, // como una forma y una idea que sobreviene de las causas inferiores.

XXVI. Que los sofistas se complacen en los discursos epidícticos, mientras que los filósofos en los dialógicos. Por su parte los sofistas, como forjadores de simulacros, // se revisten de dialéctico y así surge su enojo erístico.

XXVII. Si las ironías de Sócrates no deben estar desprovistas de verdad, ¿cómo dice ahora (*Cra.* 384c1-2) que no sabe lo verdadero? ¿Dice eso porque estando en posesión del saber, no lo sabe // manifestar? ¿O porque el no ser y la indeterminación abunda en los nombres por culpa de la generación?

XXVIII. Que del don de Hermes son los bienes intelectivos y primeros, los bienes segundos y perfectivos del pensamiento, los terceros y purificadores de lo

[32] Cfr. CORNUTO, *Theologiae graecae compendium*, C. Lang (ed.), Leipzig, Teubner, 1881, p. 23.6.

irracional y especialmente reguladores de los // movimientos de la imaginación, lo que da realidad a las razones de la naturaleza, y lo que proporciona las potencias accesibles desde fuera y los beneficios. Éstos son, efectivamente, los bienes últimos y materiales del dios que, como dicen los astrólogos, concede el dios «en las disposiciones inesperadas».

XXIX. Que al filósofo de ningún modo le conviene conversar sobre las cosas en particular, dice Platón[33], sino elevarse a la contemplación de las cosas universales y generales.

XXX. El silogismo hipotético[34] de Hermógenes (*Cra.* 384d2 ss.) dice así: si hay cambio de los nombres, los nombres son por convención y // símbolos de las cosas. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. En cambio, el silogismo hipotético de Proclo dice así: si los nombres son símbolos de las cosas y lo son por convención, ya no tenemos necesidad del cambio de los nombres. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. Y coincide con la primera figura: si // hay cambio de los nombres, no hay cambio de los nombres.
11 P. bres. // Luego sin acierto habla Hermógenes, pues miraba solamente a cada cosa en particular, y no ya a las eternas. Y es que también los nombres de las cosas eternas son divinos y venerables como consagrados a los dioses, llevando impresas las potencias y actividades de los dioses, nombres que // también Sócrates venera en el *Filebo*, y tiene respecto de ellos una reverencia «por encima del mayor temor» (*Phileb.* 12c2-3).

---

[33] Cfr. Platón, *Phaed.* 64d2 ss., 83a1-b4; *Theaet.* 173c7 ss.; *Resp.* VI 500b8-d3.

[34] συνημμένον indica la proposición hipotética que constituye la premisa mayor del silogismo (cfr. *Proclo. Lezioni sul «Cratilo» di Platone*. Introduzione, traduzione e commento di F. Romano, Catania-Roma, Università di Catania, 1989, pp. 132-133).

XXXI. Que Hermógenes (*Cra.* 385d7 ss.) cree que hay una corrección de los nombres, pero que ella está en dependencia de la convención, como si alguien dijera que el nombre δίκαιον (justo) es correcto, pero por convención // (pues una cosa es para unos y otra para otros). Por tanto, ¿qué diría de los nombres establecidos en las cosas eternas?

XXXII. Que el carácter de Hermógenes es amante de aprender, de razonar y de la verdad. Y se ha transmitido por lo que dice él mismo (*Cra.* 384d7-e2).

XXXIII. Que Sócrates refuta la tesis de Hermógenes con tres argumentaciones, de las cuales la primera es entréptica, la segunda, coactiva, y la tercera, causante de la más completa persuasión. La primera es del siguiente modo (*Cra.* 385a1 ss.): si los nombres son por convención, tanto un particular como una ciudad serán de igual modo dueños de la denominación de las cosas, // y serán llamadas las cosas de una y otra manera y alterados los nombres de modo diverso por la condición indeterminada de lo azaroso y lo elegido y pensado sin ciencia en los nombres particulares. Pero la conclusión no es verdadera, luego tampoco la premisa es verdadera.

XXXIV. Que Sócrates dice en la *República* (VIII 562b6-7), // que el deseo de posesión insaciable de cualquier cosa se destruye a sí mismo en su totalidad.

XXXV. Que las almas, antes de caer en la generación, tenían todas las cosas como resplandecientes y conocidas para ellas, y un alma era conocida para todas y todas para una sola.

XXXVI. Que la verdad del discurso apofántico en
12 P. Aristóteles (*De int.* 5,17a23 ss.) // quiere mostrar una cosa, y otra distinta la verdad que se dice ahora (*Cra.*

385b2-d1) en Platón, según la cual, dice, también los nombres considerados en sí mismos dicen verdad. En efecto, la verdad de Aristóteles (*De int.* 1,16a13-15) afirma // que lo falso y lo verdadero residen en la composición y división del predicado y del sujeto. Pero el gran Platón sabe emplear el significado de la verdad y la falsedad de cuatro maneras[35]: o bien según la realidad misma de las cosas, como cuando dice que son verdaderas las cosas que son en realidad, y que son falsas las que no lo son en realidad; o bien según las // afecciones que siguen a los movimientos que las preceden, como Sócrates en el *Filebo* (36c6 ss.) divide el placer en verdadero y falso; ya según el conocimiento, como cuando Platón distingue entre opiniones falsas y verdaderas; ya según los instrumentos de la vida cognoscitiva, como los discursos, los nombres y las letras; pues // también en ellos ve la verdad y la falsedad según la adecuación y concordancia con las cosas. Y también los rétores (Hermóg. II 7,375.13 Spengel) tienen una cierta forma de discurso, a la que llaman «verdad».

XXXVII. Que Antístenes decía (*Antisth. fr.* 49 Caizzi; *apud* Aristót., *Metaph.* IV 29, 1024b32-34) que no es posible la contradicción[36]: todo discurso, afirma, // es verdadero, porque el que dice, dice algo; el que dice algo, dice lo que es, y quien dice lo que es, dice verdad. Así pues, hay que decir contra él que es posible también la falsedad y que nada impide que el que dice lo que es, diga falsedad; es más, el que dice, dice acerca de algo, aunque no diga nada.

XXXVIII. El argumento contra Protágoras (*Cra.* 385e4-386d2) // es el siguiente: si las cosas son tales como se muestran a cada uno, no habrá unos hombres que sean sensatos y otros insensatos. Pero la conclu-

---

[35] Cfr. Amonio, *In De int.* 21.24-33 Busse.

[36] Cfr. *etiam* Platón, *Euthyd.* 284c1-6.

sión no es verdadera, luego tampoco la premisa es verdadera.

XXXIX. Que (Plat., *Tim.* 86b2-e2) todo hombre malo padece esa enfermedad por ignorancia de los bienes verdaderos y lo es involuntariamente; // pues nadie desea su propio mal.

13 P. XL. Que los malos son conocidos por los hombres buenos más de lo que la virtud de los buenos es manifiesta para los malos, porque la maldad es algo ciego y se ignora en primer lugar a sí misma, después también a los demás, y porque los malos no pueden gozar tanto del beneficio // de los buenos por su necedad, mientras que los buenos son pervertidos más si sufren a causa de los malvados. Pues «lo peor vence», se dice (Hom., *Il.* I 576). Y Sócrates recibe de la maldad de Ánito más de lo que éste se beneficia de la bondad de Sócrates.

XLI. Que una es la doctrina de Protágoras (*Cra.* 385e4-386a4) y otra la de Eutidemo (*Cra.* 386d3-6). La primera, en efecto, dice que la sustancia[37], que no es en absoluto, es imaginada tal o cual en los que la perciben por la mezcla de lo activo y lo pasivo. Pero la de Eutidemo hace que cada cosa sea todas a la vez y siempre, y afirma // que todas son verdaderas, como el que dice que el leño es blanco y negro, pequeño y grande, seco y húmedo, y que todas las negaciones de esas afirmaciones son verdaderas. Por tanto, partiendo de principios diferentes, esos sofistas llegan a lo mismo.

XLII. Que la potencia de la primera infinitud da por sí misma la procesión a todo lo // que puede ser de cualquier modo, pero el límite define, circunscribe y sitúa cada cosa en sus propios confines; como también en los números la forma llega a todos ellos desde la

[37] τὸ ὑποκείμενον.

mónada y el límite, mientras que su incesante procesión les llega desde la díada fecunda; de suerte que cada uno // de los seres tiene una cierta naturaleza, una definición, una propiedad y un orden propios por el primer límite. Luego es posible también la contradicción en los discursos que proporciona de modo determinado la verdad y la falsedad.

XLIII. Que el «hacer» se dice sólo a propósito de los que actúan conforme al pensamiento, pero si se trata de los demás, se dice el «producir» (*Cra.* 387a1 siguientes)[38]. // Así que, tanto las acciones como las pro-
14 P. ducciones poseen sus propias definiciones, // instrumentos y momentos oportunos, y no cualquier cosa produce o actúa sobre cualquier cosa.

XLIV. Que el «decir» (*Cra.* 387b8-9) está subordinado al «hacer», se muestra por la siguiente división. En efecto, toda actividad del alma // resulta, o bien sin el concurso del cuerpo, y ello es imaginación, opinión, intelección; o bien con el concurso del cuerpo, y ello es doble: pues o es sin deliberación, y ello es percepción sensible y movimiento involuntario, o es con deliberación, y ello es acción, bajo la cual está la facultad de hablar.

XLV. Difícilmente el «nombrar» (*Cra.* 387c6-7) es «decir»; porque si el nombre no es un discurso, tampoco el nombrar será decir. ¿Acaso dice primero que el nombrar es una parte del decir y que no es decir, como también el nombre es una parte del discurso, pero no un discurso? Ahora bien, no es nada extraño si la parte de la acción es una acción, // y si la parte del discurso no es un discurso. Pues también la parte del cuerpo es cuerpo, pero la parte del rostro no es rostro; y sin embargo eso es cuerpo, como también el decir es acción;

---

[38] Cfr. Aspasio, *In Eth. Nicom.* 2.26-3.2 Heylbut.

mas lo primero está formado de partes semejantes y lo segundo, de partes desemejantes. En segundo lugar, que no es necesario salvaguardar la misma consecuencia // tratándose de las formas y los movimientos. El discurso y el nombre son formas perfectas y completas, mientras que los movimientos cobran entidad en cada parte, y por eso también el nombrar es un cierto decir; pues el decir procede por el nombrar. En tercer lugar, que el decir y el discurso son dobles, tanto si se dicen según el // todo compuesto de nombres, como si se dicen según toda voz portadora de significado. Así también, en efecto, Aristóteles en las *Categorías* (5,4a22-b12), a la opinión ha llamado discurso; y el lenguaje habitual dispone el decir en expresiones formadas de un nombre simple; porque estamos acostumbrados a solicitar de algunos que digan su propio // nombre o el de otros, y ellos hacen lo solicitado.

15 P. XLVI. Debe proponerse como objetivo demostrar que el nombre correcto obtiene la corrección por naturaleza y no por convención. Hay que hacer un primer razonamiento[39]: si es correcto que el nombrar se genera en la medida en que las cosas son por naturaleza, el nombre alcanza su corrección por naturaleza. Pero la premisa es verdadera, // luego también la conclusión es verdadera. Hay un segundo razonamiento que analiza la premisa del primero: si el decir por medio de las cosas es correcto, también es correcto que el nombrar surja tal como las cosas son por naturaleza. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. Hay un tercer razonamiento que analiza la premisa del segundo: si toda acción se realiza bien según lo // apropiado de su relación con las cosas, también el decir obtiene su corrección en virtud de las cosas. Pero la premisa es verdadera, luego también la

[39] πρῶτον λεκτέον. En esta *ecloga* se suceden concatenados siete silogismos hipotéticos.

conclusión es verdadera. Hay un cuarto razonamiento que analiza la premisa del tercero: si todas las cosas tienen una naturaleza propia y las acciones no son por convención, las acciones se hacen bien según lo apropiado de su relación con las cosas. // Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. Hay un quinto razonamiento que analiza la premisa del cuarto: si ni todo es semejante a todo y siempre, ni cada cosa en particular es semejante a cada cosa, las cosas tienen una naturaleza propia cada una. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. Hay un sexto razonamiento que analiza la premisa del quinto: // si de los hombres los unos son muy sensatos y los otros insensatos, ni todo es semejante a todo y siempre, ni cada uno de los seres en particular es semejante a cada uno. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera. Hay un séptimo razonamiento que analiza la premisa del sexto: si de los hombres los unos son muy buenos y los otros muy malos, // los unos son muy sensatos y los otros muy insensatos. Pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera.

XLVII. Si los nombres, según Aristóteles (*De int.* 2,16a19 ss.), son por convención y símbolos de las cosas y de los pensamientos, es preciso también que aquél mismo (*De int.* 4,17a2-5) no diga que los // discursos apofánticos compuestos de nombres, al ser por
16 P. convención, se parecen a los // pensamientos compuestos, ni que por sí mismos son capaces de indicar verdad o falsedad. Sin embargo los discursos apofánticos, teniendo como algo esencial el decir falsedad o verdad, no lo tienen por convención, luego tampoco los nombres son por convención.

XLVIII. Si (*Cra.* 387c9-d9) todo el que nombra realiza una acción, y el que lo hace, obra por medio de un instrumento, también el que nombra, sin duda, al

nombrar por medio de un instrumento, se sirve del nombre como instrumento. Pero de los instrumentos, unos son por naturaleza, como la mano, el pie, otros por convención, como el freno y el nombre (pues así es éste). De estos instrumentos artificiales, unos // están hechos para conferir realidad, como la azuela, otros, para significar y enseñar. Tal es por cierto también el nombre; es, en efecto, «un instrumento didascálico y revelador[40] de la esencia» de las cosas (*Cra.* 388b13-c1), y lo transmitido en la definición remite al que se sirve del instrumento, // mientras que lo revelador remite al modelo. Y como instrumento precisa del usuario, y como imagen, precisa de la referencia al modelo; de suerte que es evidente, por esto, que el nombre no es símbolo ni obra de una convención fortuita, sino connatural a las cosas y apropiado por naturaleza. Pues todo instrumento // está coordinado con la acción que le es propia (Aristót., *Polit.* I 2,1252b3-5), y no se podría adaptar a ninguna otra cosa sino a aquella para la que ha surgido; de suerte que también el nombre, como instrumento que es, tiene una potencia connatural y adecuada a las cosas significadas, y por ser didascálico, posee el orden revelador de los pensamientos, y siendo diferenciador nos procura conocimiento // de la esencia de las cosas. Y esta argumentación[41] se da a partir de la forma del nombre, así como la argumentación que precede al conocimiento se daba a partir del modelo, esto es, de las cosas.

XLIX. Que, al decir Aristóteles (*De int.*, 4,17a1-2) que el discurso es significativo, pero no como instru-

---

[40] Proclo utiliza ἐκφαντορικόν, por ser el nombre imagen reveladora del modelo, sin embargo Sócrates emplea en esta definición de ὄνομα el término διακριτικόν (diferenciador). Cfr. *In Crat.* LXI, 26.19-20, donde Proclo afirma que el nombre es instrumento didascálico y διαλεκτικός (dialéctico).

[41] ἐπιχείρησις no designa un silogismo hipotético en los *excerpta* como sucede con ἐπιχείρημα, sino una argumentación demostrativa que prueba el carácter natural del nombre.

mento, // sino por convención (pues no es nada extraño, afirma, que, siendo la voz por naturaleza, como movimiento corporal, los nombres sean por conven-
17 P. ción, // como la danza), Proclo replica así: el nombre no es resultado de los órganos naturales. Pues todo nombre, en cuanto nombre, es significativo de alguna cosa, porque no es lo mismo nombre y voz. De modo que los órganos naturales, // como la lengua, la tráquea, el pulmón y órganos semejantes producen la voz; y éstos también colaboran en la realización del nombre por medio de la materia, pero sobre todo lo realiza el pensamiento del nominador[42], pensamiento que adapta adecuadamente la materia a la forma y al modelo. Y del nombre, una vez impuesto, se sirve el dialéctico. Pues todo // instrumento tiene un usuario y un productor, y todo lo que utiliza posee también la causa eficiente, y todo lo que tiene la causa eficiente, ayuda a alguien en su actividad, en el supuesto de que no sea algo autogenerado y autoconstituido. Por tanto, si el nombre es tal, uno es su productor y otro se sirve de él una vez generado, // y de uno es la obra y de otro el instrumento. Y ni es por naturaleza, puesto que es resultado de la naturaleza, ni es instrumento, puesto que de él se sirve cierta potencia natural; ahora bien, lo que lo produce y lo que lo utiliza es el arte. Pero, ya que lo que lo produce, lo hace mirando a las cosas, y lo que lo utiliza, lo hace mediante la diferenciación de las // cosas, por eso se dice que es por naturaleza, como resultado y como instrumento. Y en efecto, como imagen es resultado de las cosas y las anuncia por medio de los pensamientos. Así, con razón, el nombre ha sido llamado «instrumento didascálico» (*Cra.* 388b13), pero poco después será llamado // también producto del legislador (*Cra.* 388e1-2). Y esto es posible por causa del

---

[42] ὀνοματοθέτης (*In Crat.* IX, 3.21; LXXXI, 37.26; CXVI, 67.28) está representado en el *Crátilo* (389d9) por medio de la familia de códices δ y en el *Cármides* (175b4) por los códices *recentiores*.

dialéctico, pues el revelar las cosas es un fin y un bien.
Por eso Sócrates dice (*Cra.* 388a8) que es más bien un
instrumento, celebrándolo sobremanera. Ciertamente
es éste un instrumento intermediario entre el que en-
18 P. seña y el que aprende; y sin duda no // era una sola la
actividad del activo y del pasivo, como dice Aristóte-
les (*Phys.* III 3, 202a13-202b22), sino que son tres
como mínimo los movimientos, el del activo, el del
pasivo y el del instrumento que está entre ambos.

L. Que la lanzadera y el trépano (*Cra.* 387e1-388b12) son modelos apropiados para el nombre. Y en efecto el nombre distingue las cosas unas de otras y penetra en el que aprende por medio de la profundidad de su pensamiento.

LI. Que así como en el *Gorgias*, al distinguir Calicles // (*Gorg.* 482e5-6) lo justo según ley y lo justo según naturaleza, Sócrates demuestra (*Gorg.* 489a8-b6) que la ley y la naturaleza coinciden en lo justo una con otra (pero también en el *Minos* [316b6-c4; 317c3-d2] hace lo mismo), así es preciso pensar que también los nombres son por ley y por naturaleza, pero no por una ley cualquiera, sino por la eterna // y fundada según razones eternas. En efecto, el nombre, en virtud de la causa eficiente que es epistémica, es por ley (*Cra.* 388d12) y por convención, pero en virtud de la causa ejemplar, es por naturaleza. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo después (*Cra.* 429b1 ss.), dirigiéndose a Crátilo, demostrará que no sólo es preciso llamar nombre al correctamente impuesto, sino // también al que no lo está correctamente? Por cierto, hay que decir a esto que la ley es contemplativa de lo universal; pues cuantos nombres están establecidos en las cosas eternas, ésos están establecidos por ley. Pero, ya que hay también nombres de las cosas corruptibles, no es nada extraño que la ley universal no domine sobre ellos. Y que lo debido al azar abunde en

ésos, // como el llamado Ambrosio, Atanasio o Policronio y los semejantes.

Ahora bien, digamos brevemente cuál es el arte productiva de los nombres, pues la forma del arte del legislador no está toda en ella. Por consiguiente, es evidente que hay en el alma cierta potencia figurativa
19 P. (y // en efecto la pintura y las artes semejantes están en dependencia de esa potencia), siendo asimiladora de las cosas inferiores a las superiores, y de las formas que resultan en composición, a las más simples. Y a su vez según la misma potencia el alma puede // asimilarse a los superiores a ella: dioses, ángeles, démones. Pero también el alma asimila, por la misma potencia, a sí misma lo que le es inferior, e incluso lo asimila a lo que le es superior, por lo que produce estatuas de dioses y de démones. Mas queriendo el alma dar fundamento de algún modo a las semejanzas inmateriales de los seres y descendientes // sólo de la esencia racional, sirviéndose de la imaginación verbal como colaboradora, produce por sí misma la esencia de los nombres. Y así como la teléstica, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas, // así también, por otra parte, el arte del legislador fundamenta los nombres como estatuas de las cosas según la misma potencia asimiladora, reflejando la naturaleza de los seres a través de tales o cuales sonidos, y al fundamentarlos, los entregó para utilidad de los hombres. Y por eso se dice que el legislador es dueño // de la generación de los nombres (*Cra.* 389d8); y del mismo modo que no es lícito faltar a las estatuas de los dioses, así tampoco es acertado cometer un error con respecto a sus nombres. Pues el demiurgo legislador de ellos es el intelecto, que imprime en ellos imágenes de los modelos; y es preciso respetar los nombres debido a su parentesco con los dioses. Y me parece // que Platón, al erigir al legislador (*Cra.* 389a1-4) como análogo al demiurgo

universal (y en efecto aquél, según Timeo (41e2-3), es el que impone «las leyes fijadas por el destino» y «el que dispone en orden todo» (*Tim.* 42d2-3), «a quien acompaña la Justicia vengadora de los que se alejan de la ley divina», como dice el Extranjero ateniense (*Legg.* IV 716a2-3)), // con razón también le atribuye
20 P. la producción de los nombres, // ya que también el demiurgo universal es, según aquél, primerísimo onomaturgo (*Cra.* 389a1). Él mismo es, como dice Timeo (36c4-5), el que denominó a uno de los movimientos de rotación, «de lo idéntico», al otro, «de lo diferente». Si en efecto el legislador es análogo al demiurgo, // ¿cómo no es necesario que también él sea dueño de la imposición de los nombres? Por ello en esos pasajes (*Cra.* 389a2) al legislador denomina demiurgo y «el más escaso de los demiurgos». Y así también Sócrates en el *Fedro* (255c1-2) dice que ἵμερος (deseo) es un nombre impuesto por Zeus, «al que Zeus, ἐρῶν (enamorándose) de Ganimedes, // denomina ἵμερος». Así, de los nombres, unos son vástagos de los dioses, que llegan hasta el alma, otros, vástagos de las almas particulares capaces de producirlos por el intelecto y la ciencia, otros, establecidos a través de los géneros intermedios. Y en efecto, algunos, habiéndose encontrado casualmente con démones y ángeles, han aprendido de // ellos nombres más ajustados a las cosas que cuantos vienen impuestos por los hombres. Y es preciso conocer sus diferencias, dadas a partir de las causas eficientes, y remitirlos todos al único demiurgo, al dios intelectivo. De ahí que también el nombre tenga una doble potencia, la una, que enseña los pensamientos y // es causa de la comunicación, la otra, diferenciadora de la esencia, puesto que también el demiurgo tiene una doble potencia, creadora de identidad y creadora de diferencia.

LII. Que la actividad asimiladora del intelecto demiúrgico es doble: la una, según la cual confiere reali-

dad al mundo en su totalidad mirando al modelo inteligible, la otra, según la cual // atribuye nombres adecuados a cada cosa (*Cra.* 389d4-8). Sobre ello también Timeo (36c4-5) da concisas explicaciones, y con mayor precisión enseñan los teúrgos y los oráculos de los dioses mismos (*Or. chald.* 87):

> Pero el nombre venerable es el que en torbellino
> [incansable
> se lanza sobre los mundos al mandato impetuoso
> [del Padre,

y este otro oráculo (*Or. chald.* 108):

21 P.

> Porque, el intelecto del Padre, que piensa los
> [inteligibles,
> ha sembrado símbolos en el mundo, y son llamados
> [bellezas indecibles[43].

Así pues, también el legislador entrega la más excelente constitución mirando al mundo en su totalidad e impone los nombres // apropiados a los seres.

LIII. Que no es admisible abandonar las causas definidas y los modelos de los productos aquí llamados artificiales (*Cra.* 389a6-d3)[44]. Pues los resultados de aquéllas son esencias y medidas apropiadas, tienen su referencia en el universo y proceden a través de la naturaleza. // En cambio, todos los productos artificiales no sólo carecen de esencia, sino que cambian totalmente conforme a nuestros usos y circunstancias, y no poseen ningún límite en sus partes o en su posición, y

[43] Se ha seguido la lectura propuesta por É. DES PLACES (*Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, É. des Places (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 93). La traducción de ambos hexámetros según el texto establecido por W. Kroll y G. Pasquali sería la siguiente:

> Porque el intelecto del Padre ha sembrado símbolos en el mundo,
> con los que piensa los inteligibles y se une a una belleza indecible.

[44] Cfr. Proclo, *In Remp.* II 86.4 ss.; *In Tim.* I 343.18 ss.

difieren de las cosas compuestas por naturaleza. Mas si alguien denominara artes demiúrgicas, intelectivas, generativas y perfectivas a las potencias en sí mismas eficientes y fecundas de los dioses, que llevan hacia el universo, // tampoco nosotros reprobaríamos tal denominación, ya que descubrimos que también los teólogos expresan por medio de ésas las producciones divinas, y que dicen que los Ciclopes son causa de toda producción artística, // los cuales enseñaron a Zeus, a Atenea y a Hefesto, y que Atenea preside las demás artes y especialmente el arte de tejer, y que Hefesto es éforo de un arte propiamente distinto, y que el mismo arte de tejer tiene su comienzo en la señora Atenea:

> Ésta, en efecto, de los inmortales es la más
> [aventajada de todas
> en tejer el telar e inspirar trabajos de hilar lana,

22 P. dice Orfeo (*Orph. fr.* 178); y dicen que procede a través de la cadena vivificadora de Core[45] (se dice en efecto [*Orph. fr.* 192] que ésta y todo su coro, cuando ella permanece arriba, tejen el orden de la vida), y que es participada por todos los dioses encósmicos (pues el demiurgo // único exhorta (*Tim.* 41d1-2) a los demiurgos jóvenes a tejer la forma mortal de la vida con la inmortal), y que se termina en los dioses protectores de la generación, entre los que está también la Circe homérica al tejer toda la vida en un cuádruple orden y al hacer // a la vez acorde con sus cantos la región sublunar. Así que también Circe es admitida por los teólogos entre esas diosas hábiles en tejer, áurea ciertamente, como dicen cuando muestran la esencia intelectiva de ella, intacta, inmaterial y sin mezcla con la genera-

---

[45] F. Romano ha señalado que dieciséis de las cuarenta divinidades de la mitología tradicional mencionadas en el *In Cratylum* no figuran en el *Crátilo*: Core, Dione, Hécate, Sol, Heracles, Fanes, Olvido, Maya, Metis, Minos, Mnemósine, Noche, Luna, Fortuna, Titanes, Tritones («Proclo lettore e intreprete del *Cratilo*», en VV.AA., *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin y H. D. Saffrey [eds.], París, CNRS, 1987, p. 134).

ción, y su acción: distinguir las cosas estables de las que se mueven, y separarlas // con arreglo a la divina alteridad. Si alguien, por tanto, como estaba diciendo, al correr de acá para allá conforme a esas analogías, denominara a las potencias de los dioses causas de esas artes, y a sus resultados, resplandores de esas potencias, que van y vienen por todo el mundo, diría correctamente. En efecto, no hay que hacer depender de Atenea sólo // el arte de tejer que está entre nosotros, sino, por delante de éste, el que actúa a través de la naturaleza y une lo generado con lo eterno, lo mortal con lo inmortal, lo corpóreo con lo incorpóreo, lo sensible con lo intelectivo, y hay que contemplar primero en las naturalezas el arte constructiva del universo y cada una de las demás // artes. De suerte que también la lanzadera será, análogamente, el instrumento que distingue en todas partes los géneros en que se agrupan los seres, para que, aun estando conectados entre sí, permanezca la división y salvaguarde la realidad simple de sí mismos. Por ello es preciso decir que los artesanos que están entre nosotros actúan al amparo de dioses éforos y protectores, pero que no por eso contemplan a los inteligibles. // Pues no obran dirigiendo la mirada hacia
23 P. aquéllos, sino a las formas // que hay en ellos y a las razones que tienen de sus productos artesanales, y esas razones las tienen por haberlos descubierto o recibido de otros. En efecto, el primer demiurgo del lecho (Plat., *Resp.* X 596b6-10) o de la lanzadera ha concebido cómo debe ser la lanzadera, mirando al uso // y conducido por éste, y se ha forjado en sí mismo la razón de la lanzadera. Y los que aprenden de ése conocen la forma y con arreglo a ella hacen la imagen de la lanzadera, y así no te extrañarás de que la recuerden, bien porque la han aprendido por azar en otra vida, bien porque la han descubierto en ese momento, ya sea por la capacidad intelectiva del alma, // ya a su vez por reminiscencia. Por tanto, cada artesano tiene la razón de la lanzadera, por la que es así y surge por ésa y con-

forme a ésa modela la materia exterior. Porque, ¿qué otra cosa es el arte sino lo hecho por arte en el alma del artesano fuera de la materia? Y estás viendo cómo estas cosas son imitaciones del arte demiúrgica // y de las formas intelectivas. Pues fundamentadas aquéllas por sí mismas siempre y de igual modo, también las cosas encósmicas que se destruyen, se preservan y a su vez se renuevan por la estable identidad de aquéllas. Y la corrupción está en la materia, en cambio la identidad estable se produce por la forma eterna, como también para las lanzaderas de aquí, // la corrupción está en la materia, mientras que la regeneración se produce por la razón que está en el artesano. Por tanto, lo que es la lanzadera para el carpintero, eso son los nombres para el legislador y todo lo encósmico para el demiurgo. De modo que las formas son de tres clases, intelectivas, epistémicas y opinativas: en las intelectivas tienen su razón todas las cosas sensibles, en las // epistémicas, los nombres, y en las opinativas, las lanzaderas[46].

LIV. Que todas las formas de los instrumentos deben tener las materias apropiadas a ellas, que reciben y que están adaptadas a la acción para la que precisamos el instrumento (*Cra.* 389c4 ss.). Y en efecto el modelo del arte, la naturaleza, no sólo se ocupa de la forma de los instrumentos, // sino también de la materia más apropiada.

24 P. LV. Que la demiúrgia del universo es doble: la una, da fundamento a las razones que se extienden a todas las cosas, y a las formas que son idénticas a sí mismas y no toleran ningún cambio, la otra, añade las diferencias particulares a lo que se genera; como por ejemplo, la // forma de hombre que sobreviene desde arriba a partir de la única y universal demiúrgia intelectiva por

[46] Los manuscritos presentan de modo continuo esta *ecloga* y la siguiente, distribución que también es seguida por J. F. Boissonade.

medio de los astros, y por lo cual siempre se está generando como de una causa inmóvil. Ya que los hombres difieren unos de otros por los tamaños, los colores y cosas semejantes, es evidente que esas diferencias se entrelazan a partir de la segunda // demiúrgia de los dioses jóvenes (Plat., *Tim.* 41d1-2) y son muy cambiantes por surgir de causas que se mueven. Y esto sucede para que se genere la diversidad de los seres y se multiplique la perpetua generación de cada una de las cosas. Pues los ciclos celestes completan unas cosas con otras y producen unas cosas en un lado y otras en otro, y hacen de todas las cosas una única // trabazón que termina en el pleno cumplimiento del universo.

LVI. Que la lanzadera es imagen de la potencia de los dioses, diferenciadora de lo universal y lo particular; pues imprime en la urdimbre la actividad de aquella potencia y // lleva una señal del orden de los dioses diferenciadores. Y siempre que los teólogos reciben lanzaderas de aquéllos, no hablan de una idea de lanzadera, ni se sirven solamente del nombre por convención y a modo de símbolo. En efecto, ¿por qué dicen más bien lanzadera y no otra cosa? Pues, ¿cómo no iba a ser extraño que la ciencia se sirviera // de los nombres al azar, dado que esos nombres se refieren a los dioses? Pero a mí me parece que toman tales nombres por analogía. En efecto, lo que es la lanzadera en el arte de tejer, eso es la diferenciación en la demiúrgia de las formas. Y la analogía no es relación de una idea con su imagen, ni es sólo por convención, como cuando Platón llama «caballos» // (*Phaedr.* 246a8) a tales potencias de las almas, no por casualidad, ni llamando
25 P. a aquéllas, ideas de los caballos perceptibles, // sino sirviéndose de la analogía. De donde precisamente también los telestas, por medio de tal propiedad, haciendo acordes a los dioses las cosas que son de esta manera, utilizan esos instrumentos como señales de las potencias divinas, por ejemplo, la lanzadera, como

señal de las potencias diferenciadoras, la crátera, de las // vivificantes, el cetro, de las hegemónicas, la llave, de las guardianas, y así a propósito de las demás potencias dan nombres sirviéndose de la analogía.

LVII. Que, así como las cosas se relacionan de modo análogo unas con otras, así también los nombres referidos a ellas se relacionan entre sí según // valor y potencia. Por eso también los nombres de los dioses son preciados, venerables y valiosos para los sabios «más allá del más grande temor» (Plat., *Phileb.* 12c2-3), y de modo análogo los de los hombres o démones. Por ello, afirman, no es preciso que los griegos se sirvan de nombres de dioses egipcios o escitas o persas, sino de nombres griegos; pues se complacen // los climatarcos divinos en ser nombrados en las lenguas de sus propias regiones[47].

LVIII. Al razonamiento de Aristóteles (*De int.* 1,16a3-8) formulado silogísticamente así: «lo que es por naturaleza es idéntico en todas las cosas, pero los nombres no son idénticos en todas las cosas, de modo que las cosas que son por naturaleza no son // nombres y los nombres no son por naturaleza», se opone Proclo, a la premisa mayor, así: «si el nombre es una forma que se ve en una materia diferente, es idéntico en todas las cosas, como forma que es; pero la premisa es verdadera, luego también la conclusión es verdadera»; y a la premisa menor, se opone así: «el ojo, la voz, // el color y los tamaños son por naturaleza, pero éstos no son idénticos en todas las cosas debido a una dilatación y contracción tan grandes; luego no todo lo que es por naturaleza es idéntico en todas las cosas». Y aunque alguno dé su asentimiento a las premisas, sin embargo

[47] G. Pasquali acepta la distinción entre esta *ecloga* y la siguiente, indicada en los manuscritos AB, a diferencia de los manuscritos FP y de J. F. Boissonade, que presentan ambas conjuntamente.

la conclusión no es más aristotélica que platónica. También Platón, en efecto, dirá que el nombre no es //
26 P. por naturaleza, durante la conversación posterior (*Cra.* 435b3-c7) de Sócrates con Crátilo: será doble, en efecto, lo que es por naturaleza, como también lo que es por convención[48].

LIX. Si el «dialéctico» (*Cra.* 390c10-e5) es «enseñante», y ése // se sirve del nombre como de un instrumento, ése podrá juzgar muy bien al que produce el nombre, y ése es director para el legislador. Luego también el dialéctico, al ser director del legislador, no le concede imponer los nombres fortuitamente y al azar, sino que le obligará a hacer eso fijando la vista en la // naturaleza de las cosas.

LX. Que Aristóteles (*Polit.* III 11,1288a18 ss.) define que el demiurgo subordinado conoce más la materia, y que el que se sirve de ella conoce más la forma. En cambio, Platón ahora (*Resp.* X 601d4 ss.) define al subordinado sirviéndose de lo bello, y al director y usuario lo define sirviéndose del bien. // Pues no es cierto que el gran Platón piense como Aristóteles, que considera que nada hay más venerable que la forma, sino que sabe que el bien está más allá de lo bello, y que la divinidad está más allá de la esencia de las formas.

LXI. Si ha dicho ahora que el nombre es no sólo un instrumento «didascálico» (*Cra.* 388b13), sino también // «dialéctico» (*Cra.* 390d5), es evidente que el dialéctico será también enseñante. Por tanto, ¿cómo Sócrates dice (*Cra.* 391a4 ss.) que él mismo es dialéctico, pero ya no enseñante? ¿Acaso es doble el enseñar? Por una parte, está lo que alguien al hablar pone desde fuera en el que aprende, como bailar o escribir, por otra, está lo que invita a la ciencia por medio // de

[48] Cfr. Amonio, *In De int.* 34.17 ss. Busse.

la reminiscencia del alma purificada. Porque el alma no se parece a una *tabula rasa* (Plat., *Theaet.* 191c8-d2), ni tiene las cosas en potencia, sino sepultadas en acto. Entonces, ¿qué?, ¿sólo para el dialéctico es un instrumento el nombre o también para todo hombre?, ¿acaso el nombre en cuanto parte del decir (*Cra* 387c6)? Porque uno puede cortar también la vid // con la cuchilla, pero el uso correcto hace eso con la podadera (*Resp.* I 353a1). Por consiguiente, así también //
27 P. el uso correcto de los nombres sólo se ajusta al que se sirve de ellos correctamente: y ése es el dialéctico.

LXII. Si el que se sirve del instrumento (*Cra.* 390b1-5) es superior al que lo produce por dirigirlo con mayor conocimiento, ¿cómo el alma // particular se sirve de la parte irracional y del cuerpo que vive en una concha (Plat., *Phileb.* 21c8), producidos por los dioses jóvenes? ¿Acaso también el alma contribuye a la demiúrgia de los dioses jóvenes (Plat., *Tim.* 42d5-e4), y ellos se sirven de esas cosas como instrumentos, y es preciso tomarlas en correspondencia, la demiúrgia universal, dicen, para el uso de la totalidad, y la demiúrgia divisible, // para el uso de la totalidad dividida?

LXIII. Parece extraño que el dialéctico, como superior, se sirva de la obra del legislador, y se sirva de ella también el juez, como inferior. ¿Acaso uno se sirve de ella como de un instrumento, y el otro, como de un principio establecido? Y en efecto, el alma particular se sirve del démon // como arconte y éforo, y del cuerpo, como instrumento. Pues en sus modelos, Crono es padre de Zeus, y la Justicia es su hija. Mientras el legislador es análogo al demiurgo Zeus, que pone en las almas las «leyes fijadas por el destino» (Plat., *Tim.* 41e2-3) y «asigna» (*Tim.* 36c4-5) los nombres a los movimientos circulares // del universo, el dialéctico, a su vez, es análogo a la mónada de Crono. En efecto, el excelso Crono desde arriba concede al demiurgo los

principios de las intelecciones y dirige la demiúrgia universal; de ahí que Zeus lo llame démon en Orfeo (*Orph. fr.* 155):

> Dirige nuestro linaje, glorioso démon.

Y Crono parece tener en sí mismo las causas más elevadas de las reuniones y divisiones, fragmentando en sus partes, por la castración de Urano, la totalidad intelectiva y convirtiéndose en causa de procesiones y multiplicaciones generativas, y conduciendo totalmen-
28 P. te el // linaje de los Titanes, del que procede la división de los seres, por otro lado, reuniendo a sus propios vástagos de nuevo a través de las degluciones y unificándolos Crono consigo mismo y reduciéndolos a la causa uniforme e indivisible de sí mismo. Porque también el demiurgo Zeus recibe continuamente de Crono // la verdad de los seres y concibe lo que primariamente está en Crono. En efecto, la Noche predice para Zeus por medio de oráculos, pero el padre predice sin mediación y le entrega todas las medidas de la demiúrgia universal. Pero el propio Platón dice que los que viven felices en la época de Crono y son «criaturas» (*Polit.* 272b8) del dios, actúan // según la dialéctica, «relacionándose entre sí y con las bestias por medio de la palabra y entregándose a la filosofía» (pues allí todas ellas estaban dotadas de inteligencia) y «preguntando a toda naturaleza si alguna percibió que tenía una potencia para enriquecerse en sabiduría» (*Polit.* 272b10-c5); pero dice que los que cumplen su ciclo // en la época de Zeus han necesitado del arte del legislador y de las medidas de ese arte para el ordenamiento de las constituciones (*Polit.* 274c1 ss.). Por ello hay dos revoluciones en el universo: por una parte, la elevadora y de Crono, por otra, la previsora y dependiente de Zeus. Y en efecto el rey Crono se sirve de todos los vástagos de Zeus según la supremacía trascendente // y propone a las almas particulares por medio de ellos, como imágenes, la marcha elevadora.

LXIV. Que el intelecto esencial tiene en sí mismo y a la vez en acto el total y verdadero conocimiento de los seres, pero el intelecto del filósofo, al no ser esencial sino iluminación del intelecto y por así // decir, imagen del intelecto, piensa de modo dividido y alguna vez alcanza la verdad.

LXV. Que, en los hombres, son cinco los estados del conocer o no: ignorancia doble (Plat., *Soph.* 229b7 ss.), ignorancia simple, impulso, búsqueda, hallazgo.

LXVI. Que el conocedor dirige los métodos del hallazgo // en favor del que aprende, imitando a Hermes hegemónico[49].

29 P. LXVII. Que Sócrates es análogo al intelecto, Hermógenes a la opinión irracional que aspira al bien, y Calias a la imaginación corpórea y material, por lo que es engañado por los sofistas como un esclavo (*Cra.* 391b11-c2). Pero la opinión y la imaginación, // como cercanas, son cuasi hermanas.

LXVIII. Que siendo los nombres imitaciones e imágenes de la esencia de las cosas, y del mismo orden que los imitadores, Sócrates con razón hace mención de ambos nombres con vistas al examen de éstos (*Cra.* 391d4-7), pero de los unos refutando la opinión // y lo vano de la imaginación, de los otros, haciendo visible la inspiración y la indicación de lo que se busca, que proponen los que están inspirados a los que pueden ver en conjunto.

LXIX. Que en absoluto se desvía de su propia perfección quien sigue a lo que es superior a sí mismo.

[49] Hermes dirige los métodos del descubrimiento y concede el don del hallazgo (*In Cra.* XXV, 9.24-25; XXVIII, 10.12-19). Cfr. Proclo, *In Alc.* II 195.12: Hermes ἡγεμόνιος, guía de las almas.

LXX. ¿Por qué Platón, expulsando de su propia república a los poetas homéricos por imitadores[50], ahora (*Cra.* 391c10 ss.) los introduce como maestros inspirados de la corrección de los nombres? ¿Es que allí era inapropiado lo variado de la imaginación para las costumbres simples y no desviadas, pero aquí y en todas partes // acoge y abraza su inspiración?[51]

LXXI. Pero, ya que el presente discurso (*Cra.* 391c10 ss.) versa sobre los nombres divinos, conviene ciertamente exponer en detalle acerca de ellos. Y en primer lugar hablemos de los nombres establecidos ocultamente entre los mismos dioses; porque también entre los antiguos, unos dicen que esos nombres comienzan en los // géneros superiores y que los dioses están establecidos más allá de la significación de tales nombres, otros conceden que estos nombres están en los dioses mismos y, de éstos, en los que han obtenido el orden más elevado. Así pues, al tener los dioses una realidad uniforme e inefable, una potencia generativa del universo, y un intelecto // perfecto y lleno de pensamientos, y al fundamentar todas las cosas conforme
30 P. a esa tríada, // es necesario por cierto que las participaciones en los seres más elevados y ordenados más cerca del bien, se cumplan siempre triádicamente a través de todas las cosas subordinadas, y que de esas participaciones sean más inefables aquellas que son determinadas por la realidad de los seres primeros; // y es necesario que sean más manifiestas y más divididas aquellas que son iluminadas por las causas trascendentes en virtud de su intelecto, y que las participaciones intermedias sean aquellas que fluyen de las potencias fecundas. En efecto, los padres del universo, al dar rea-

---

50 Cfr. Platón, *Resp.* III 397e ss.; X 595a ss., 606e ss.

51 Homero es considerado por Proclo como una fuente permanente de inspiración teológica, sólo en el *In Cratylum* se contabilizan por encima de sesenta citas de sus poemas. Para la posición de Proclo sobre la poesía, cfr. *In Remp.* I 71-86, 159-163, 169.25-170.26; *Theol. plat.* I 4,21.1-22.7.

lidad a todas las cosas, sembraron en todas ellas señales y huellas de su propia hipóstasis triádica; // y puesto que la naturaleza pone en los cuerpos un destello de su propia particularidad, por el que mueve los cuerpos y los gobierna como desde popa (Plat., *Euthyd.* 291d2), también el demiurgo fundó en el universo una imagen de su propia supremacía monádica, por la cual dirige el mundo, cual «timonel», dice Platón (*Polit.* 272e4), // agarrando «la barra de los timones». Así pues, estas barras y el timón del universo, en los que el demiurgo es llevado y ordena el universo, hay que pensar que no son otra cosa sino símbolos de la entera demiúrgia, difíciles de comprender para nosotros, pero conocidos y evidentes para los dioses mismos. ¿Y qué es preciso decir de estos símbolos? Pues que hay para cada // uno de los seres, hasta los últimos, una señal de la causa misma, inefable y que está más allá de los inteligibles, señal por la cual todas las cosas están en dependencia de aquella causa, unas, más lejos, otras, más cerca, conforme a la claridad y la oscuridad de la señal que hay en ellas, y ésa es la que mueve todas las cosas hacia el deseo del bien // y a ese amor inextinguible que se ofrece a los seres, una señal que es incognoscible (pues se extiende incluso hasta los que no tienen capacidad de conocer), y que es superior a la vida (pues está presente también en los inanimados), y que no tiene la potencia intelectiva (pues está en los que no participan del pensar). Por tanto, así como la naturale-
31 P. za, la mónada demiúrgica // y el propio Padre trascendente de todo[52] han sembrado // en los seres posteriores señales de su propia particularidad, y por medio de ellas hacen volver todo hacia sí, así también todos los dioses entregan símbolos de su causa a los seres pro-

[52] El Padre, realidad suprema e inefable en los *Oráculos caldeos*, tiene en los *excerpta* la denominación de «Intelecto paterno» (*In Crat.* LII, 21.1; *Or. chald.* 108), «primer fuego trascendente» (*In Crat.* LXXI, 57.15; *Or. chald.* 5), «trascendente unitario» (*In Crat.* CIX, 59.20; *Or. chald.* 169).

ducidos a partir de esos mismos dioses, y por medio de esos símbolos fundamentan todo en // sí mismos. Por cierto, las señales de la realidad de los seres superiores sembradas en los inferiores, son inefables e incognoscibles, y lo que de ellas es activo y capaz de mover sobrepasa toda intelección[53]. Tales son sin duda las marcas de la luz por las que los dioses se manifiestan a sus propios vástagos, marcas que están de modo unitario // en los mismos dioses, y que las manifiestan en los géneros superiores a nosotros y que llegan a nosotros dividida y conformadamente. Por ello exhortan los dioses «a conocer una forma luminosa extendida» (*Or. chald.* 145). Pues estando arriba privada de forma, por la procesión llega a estar provista de forma, y allí, // establecida oculta y uniformemente, a través del movimiento, se nos hace visible de parte de los propios dioses, al tener lo activo por medio de la causa divina, y lo configurado, por medio de la esencia que la recibe. Y a su vez, las cosas iluminadas desde las potencias son de algún modo intermedias entre lo indecible y lo decible, al extenderse ellas mismas a través de todos // los géneros intermedios (pues no era posible que llegaran a nosotros los dones primarios de los dioses, no habiendo participado mucho antes nuestros géneros superiores de la iluminación que viene de allí), y al estar apropiadamente en cada uno de los seres y al manifestar de modo coordinado en todos los seres las potencias de los que las ponen como fundamento. Tales son los // llamados símbolos de los dioses, uniformes en los órdenes más elevados y multiformes en los inferiores; también la teúrgia, al imitarlos, los proclama por medio de exclamaciones, aunque inarticuladas. Y ciertamente los terceros nombres, que desde las hipóstasis intelectivas se extienden a todos los idiomas particula-

---

[53] El manuscrito P inicia a partir de este punto una nueva *ecloga*, indicada asimismo por J. F. Boissonade. Los restantes manuscritos no efectúan tal distinción, al igual que G. Pasquali.

res y que llegan hasta // nosotros, son los nombres divinos, por medio de los cuales reciben nombre los dio-
32 P. ses // y son celebrados, nombres revelados de parte de los mismos dioses y que convierten hacia ellos, y que llevan a conocimiento humano cuanto hay de luminoso en los dioses. Pues por medio de esos nombres podemos indicar también algo entre nosotros acerca de los dioses, y éstos pueden // dialogar entre sí. Y participan de esos nombres, unos de una manera, otros de otra; por ejemplo, los egipcios han recibido tales nombres de los dioses, conforme a la lengua del país, los caldeos y los indios han recibido otros, según su propia lengua, y asimismo los griegos, según su dialecto. Por tanto, aunque este dios entre los griegos es llamado de parte // de los dioses Briáreo (Hom., *Il.* I 403) y entre los caldeos, de otro modo, hay que suponer que uno y otro nombre son descendientes de los dioses y que indican aquella esencia. Y no es de extrañar si unos nombres son más eficaces y otros menos, ya que también los nombres de los démones y de los ángeles son más eficaces que los que nos han llegado a ser conocidos; // y generalmente los nombres que están más cerca de las cosas nombradas son más perfectos que aquellos ordenados más lejos. Pues bien, hemos dicho cómo los nombres van y vienen a través del universo, y qué esencia han obtenido.

Mas no todo género de dioses es nombrable; pues que es inefable el dios que está más allá del universo, el *Parménides* // nos lo hace recordar: «de él [*sc.* del Uno] no hay ni nombre ni discurso alguno» (*Parm.* 142a2). Y los primerísimos géneros de los dioses inteligibles y unidos con el Uno mismo y llamados ocultos, tienen mucho de incognoscible e inefable; pues ni siquiera lo totalmente claro y decible se relaciona con lo completamente inefable, sino que era preciso que // la procesión de los inteligibles terminara en ese orden. En efecto, allí está lo primeramente decible y llamado con nombres apropiados; pues allí resplandece tam-

bién la naturaleza intelectiva de los inteligibles en virtud de las formas primeras. Y todos los géneros anteriores a ella, en silencio y ocultos, eran cognoscibles sólo con la intelección; y por eso también toda la teléstica // se eleva hasta ese orden actuando de modo teúr-
33 P. gico, // puesto que también Orfeo dice que ese orden es el primero en ser llamado con un nombre por los demás dioses. La luz que procede de este orden lo hace cognoscible y nombrable para los intelectivos. Dice así Orfeo (*Orph. fr.* 85):

> A Metis que lleva semilla ilustre de dioses y al que
> [los bienaventurados
> en el gran Olimpo llamaban Fanes primogénito[54].

Pero en los dioses se ha unificado ese nombrar y pensar, y ambos están en ellos por su participación en la luz, que envía a todos el grandísimo Fanes. En cambio, en nuestras // almas reina la división, y una cosa es el pensamiento y otra el nombre, y uno tiene rango de imagen, y otro de modelo. En los géneros intermedios hay también cierta diferenciación, pero hay a su vez también una unificación de la actividad noética y onomástica. A mí ciertamente me parece que comprende tal significación el nombre «transmisor» (*Or. chald.* 78) // de las íyngas, nombre del que se dice que sostiene todas las fuentes; tal es también el nombre teletárquico, del cual dice uno de los dioses (*Or. chald.* 87) que se lanza sobre los mundos al mandato impetuoso del Padre.

En efecto, todos esos nombres están ocultamente en los dioses, y en segundas y terceras procesiones se revelan también a los hombres // afines a los dioses. Hay por cierto algunos nombres que permanecen entre los dioses, por medio de los cuales los dioses inferiores

---

[54] Las dos denominaciones de Fanes en las *eclogae* son πρωτόγόνος (primer nacido) y Metis. Este dios es considerado por Proclo (*In Crat.* LXXI, 33.9) ὁ μέγιστος Φάνης (el grandísimo Fanes). Su nombre deriva del verbo φαίνειν/φαίνεσθαι (hacer brillar/brillar).

nombran a los primeros, como dice Orfeo (*Orph. fr.* 85) a propósito de Fanes, o bien por los que los superiores nombran a sus subordinados, como Zeus impuso nombres a los oscuros ciclos de las almas en // Platón (*Tim.* 36c1-5). Y en efecto los padres delimitan las actividades a sus propios vástagos, y los que proceden de ellos llegan a conocer sus propias causas por medio de las señales intelectivas que han obtenido. Tales son, por consiguiente, los primerísimos nombres que, reve-
34 P. lados de parte de los dioses // y a través de los géneros intermedios, han llegado a nuestra esencia racional. Mas consideremos otros nombres que son segundos y terceros, que producen las almas divididas, unas veces inspirándose en los dioses y otras actuando según ciencia, o bien poniendo // su propio pensamiento en comunicación con la luz divina, y desde allí perfeccionadas, o bien confiando la demiúrgia de los nombres a su propia facultad racional. Pues así también artesanos, geómetras, médicos y rétores imponen nombres a las cosas que pertenecen a su arte, cuyas propiedades comprenden; y de este modo los poetas // poseídos de Febo remiten muchos nombres a los dioses y distinguen los humanos en oposición con aquéllos, tomando unos por inspiración divina, y otros por percepción y opinión. Acerca de los cuales también Sócrates ahora (*Cra.* 391d4 ss.) dice que Homero[55], refiriendo unos nombres a los dioses y otros a los hombres, // explica que los nombres proclamados por los dioses son suaves, eufónicos y de menos sílabas que los de los hombres, como Ξάνθος (Janto) que Σκάμανδρος (Escamandro) (Hom., *Il.* XX 74), chalkís que kymindis (*Il.* XIV 291) y Mirina que Batiea (*Il.* II 813-14). El primero parece mostrar cómo los dioses han preconcebido // y nombran toda la esencia que fluye y está definida según la causa, el segundo parece mostrar cómo los dioses delimitan con las medidas intelectivas la vida

[55] Cfr. Proclo, *In Remp.* I 169.25 ss.

inmersa en la generación, y el tercero parece mostrar cómo los dioses conocen y conceden separadamente la vida separada de la generación. Y el primer nombre, como observa // Aristóteles (*Hist. an.* III 12,519a17-19), los dioses que generan y conocen las causas de todo lo llaman así tal vez porque las criaturas que beben de él tienen la piel ξανθοτέρα (más amarilla); y el segundo nombre tal vez porque parece que su agua
35 P. pasa por un σκάφη (embalse) artificial, // por ello ha sido llamado Escamandro por los hombres[56], que piensan superficialmente. Y χαλκίς ha sido llamado así por lo sonoro y melodioso de su voz, a modo de χαλκός (bronce) que resuena penetrantemente. Sin duda también los caldeos (*Or. chald.* 210*) lo llaman así por haberlo oído de los dioses. // Y kymindis ha sido llamado así por el pequeño tamaño del pájaro[57]. Mirina deriva del alma que ha obtenido de los dioses aquel lugar. Batiea es llamada así tal vez por la planta sobreabundante que hay en ella. Y tenemos en esos nombres la triple diferencia entre el conocimiento divino y humano: activo // y pasivo en Janto y Escamandro, racional y natural en Mirina y Batiea, armonioso y disarmónico en chalkís y kymindis. Pero Sócrates no considera simplemente la imposición de los nombres de todos los hombres con respecto a los dioses, sino la de los masculinos, sabios y // análogos a las causas paternas.

LXXII. Si la naturaleza de los dioses es «sin figura», «sin color» e «intangible» (Plat., *Phaedr.* 247c6-7), no es posible en ellos la actividad dialéctica, sino que esa actividad gira en torno a las cosas de abajo y a la generación.

LXXIII. Que entre los dioses, unos son incorpóreos, otros se sirven de cuerpos y éstos, esféricos. Pues

---

[56] Cfr. *Schol. B in Il.* IV 235.13 Dindorf; Eustacio, *In Il.* IV 374.13 Van der Valk; *Etym. magn.* 715.36-37 Gaisford.

[57] Cfr. *Etym. magn.* 545.17-20 Gaisford.

la figura esférica es elegida entre los vueltos hacia sí mismos. Y entre los démones, los buenos y divinos tienen vehículos esféricos, y los démones materiales tienen también vehículos de dirección recta. Los dioses y los démones // no escuchan nuestras súplicas desde fuera, sino en cuanto que han preconcebido nuestra resolución y conocido nuestras actividades.

LXXIV. Que hay también Panes de piernas de ma-
36 P. cho cabrío (*Cra.* 408d2), como era el // que se apareció al correo Filípides que atravesaba el monte Partenio[58], y como lo eran las almas de Atenea que se servían de figuras variadas y que gobernaban cuidadosamente a los hombres, como era Atenea, la que se apareció a Odiseo y a Telémaco. Pero los // démones de Pan y los de Atenea y mucho más los propios dioses trascienden toda esta variedad.

LXXV. Que no por el hecho de tener los démones tales o cuales formas, los hombres tutelados por ellos obtienen en general y en particular ideas diferentes, como por ejemplo los // escitas respecto a los etíopes y cada uno con respecto al otro. Pero los démones que han correspondido a los hombres contienen en su simplicidad toda la variedad de los caracteres, en su identidad la variación de las figuras y en su potencia estable la diferencia de los movimientos[59].

LXXVI. Que son propios de dioses y no sólo de démones los nombres transmitidos por los teólogos, con los que los dioses llaman a las cosas. En efecto, los actos realizados en los misterios están dirigidos a los propios dioses y no a los démones dependientes de ellos.

---

[58] Cfr. Heródoto, VI 105; Pausanias, I 28.4; Clemente de Alejandría, *Protr.* 33.32 Stählin, etc.

[59] Los manuscritos y también J. F. Boissonade presentan esta *ecloga* y la siguiente de modo continuo.

LXXVII. Que los dioses indican las cosas a los hombres no necesitando instrumentos corporales, sino configurando el aire según su propia voluntad. Pues siendo más fácil de moldear que la cera (Plat., *Resp.* IX 588d1-2), el aire recibe de las intelecciones divinas, marcas que proceden de los dioses inmóviles, y que llegan hasta // nosotros a través de ruido, sonido y modulación. Así, en efecto, decimos que se transmiten los oráculos de parte
37 P. de los dioses, no porque aquéllos emitan sonidos, // sino sirviéndose de las marcas como de instrumentos, y llenando, sin golpear y sin tocar, la audición del propio conocimiento. Y en efecto decimos que ellos se relacionan entre sí por medio de intelecciones y que se conocen entre ellos por vía intelectiva, mas no por vía // perceptible.

LXXVIII. Que, como dice Homero (*Il.* III 277), así es:

> Sol, que todo lo ves y todo lo oyes;

y los dioses visibles tienen tanto la percepción visual como // la auditiva, pero no desde fuera; pues ellos tienen en sí mismos, con anterioridad al universo, las raíces y las causas de todas las cosas. Y en efecto, la faz de la luna, que transmite imágenes del sol, muestra oídos y ojos, pero no ya nariz y boca, pues no está en estos dioses lo olfativo o gustativo.

LXXIX. Que los conocimientos descienden de arriba no inmediatamente, sino a través de intermediarios. Pues así como en Homero (*Od.* XII 374-390) el conocimiento de la conversación entre Zeus y Sol llega hasta Odiseo por medio del arcángel Hermes y de Calipso, así también Héleno (Hom., *Il.* VII 44) percibe la // voluntad de Apolo y Atenea, no por medio de los más elevados, sino de los contiguos a él y demónicos.

LXXX. Que a los nombres Ἀστυάναξ (Astianacte) y Ἕκτωρ (Héctor), el filósofo, mirando a la forma

y al significado, los llama de modo semejante (*Cra.* 393a4-b1; 394b7-c1); en cambio, los gramáticos, entregados a la materia y a las // sílabas, dirán que son muy desemejantes.

LXXXI. Que es preciso que el nominador produzca los nombres mirando a las formas de las cosas nombradas (*Cra.* 393b7 ss.); y eso resulta evidente para el que observa el universo. Pues al haber muchos retornos de las almas al lugar que rodea la tierra en cada ciclo, // distribuyéndose cada uno en lotes distintos, y
38 P. prefiriendo vidas // diferentes, unos, escogiendo las que convienen a sus propios mayorales y pastores, y otros, diseminándose en una forma ajena de vida, me parece que son especialmente celebradas con los nombres de sus jefes esas almas que // eligen vidas afines y consagradas a aquéllos. Y me refiero, por ejemplo, a que unas almas, que proceden de la cadena de Atenea y que conservan inmutable la forma de la vida propia de ese orden juntamente con su actividad, se asignan a sí mismas un nombre que conviene a la diosa, otras almas, que descienden de ese orden // y que eligen una vida en absoluto conveniente a ella, se sirven de nombres ajenos y tomados al azar (pues así, creo, los Dionisos, los Asclepios, los Hermes y los Heracles, homónimos de los dioses éforos de ellos, en beneficio de los lugares de aquí, han procedido con pompa de dioses), no cambiando ni la forma de la vida ni // las denominaciones de sus propios arcontes. Ciertamente a Heracles, dicen, llamado Alcida por parte de sus padres mortales, la Pitia lo ha llamado Heracles por su afinidad con el orden y la divinidad de Heracles[60]; pues un dios, participando a un hombre un nombre, impone la denominación que le conviene, mirando a la cadena entera de él y a la // vida que se ha propuesto.

---

[60] Cfr. Apolodoro, *Bibliotheca* II,73 Wagner; Diodoro Sículo, *Bibliotheca historica* IV,10 Vogel.

LXXXII. Que es preciso comprender las denominaciones de las formas que están en la generación, ya mirando a todas las causas, las universales y las particulares, las lejanas y las próximas a las que van surgiendo, // como por ejemplo el caballo universal y el cercano y corruptible, ya mirando sólo a las causas superiores y más perfectas y que siempre dirigen correctamente y dominan en toda su extensión la materia, como son las causas universales. Pues siempre que de un caballo nace un buey (*Cra.* 393c2), la naturaleza particular es forzada, porque no nace un caballo; pero es la naturaleza universal la que domina, por ello // nace un buey (pues, ¿de dónde vendría la forma del
39 P. buey, si no prevaleciera absolutamente // la naturaleza?). De ahí que Platón llame ahora (*Cra.* 393b9) a tales seres no simplemente monstruos, sino «como monstruos», por no estar del todo en contra de la naturaleza.

LXXXIII. Que la naturaleza prevalece en mayor medida en las plantas, por // estar enraizadas; por ello el influjo decisivo de un pequeño artificio puede producir cambios, como cuando se hacen trasplantes o injertos y en vez de un roble nace un olivo. En cambio, la naturaleza prevalece en menor medida en los animales y aún mucho menos en los hombres.

LXXXIV. Que los nombrados según la esperanza y el recuerdo de algo // están excluidos de la ley etimológica, y de ésos, más los nombrados según el recuerdo.

LXXXV. Que el que se dispone a dar una etimología debe conocer las diferencias entre los dialectos[61], pues a los ὀδόντες los eolios los llaman ἔδοντες[62]. Se-

[61] Cfr. *Schol. in Dionys. Thrac.* 470.17 ss. Hilgard.

[62] Cfr. *Schol. in Dionys. Thrac.* 470.21 Hilgard; Gregorio Corintio, *De dial. aeol.* XXII,597 Schaefer, etc.

gundo, también debe conocer el uso de los poetas; // pues uno de ellos llama (*Teócrito* XVI 33) ἀχῆνες (indigentes) a los πένητες (pobres), llamándolos así con propiedad a causa de la privación del ἔχειν (tener)[63]. Tercero, también debe saber distinguir los nombres simples y los compuestos, para que no considere como compuesto el nombre δακρυόφιν (con lágrimas) (Hom., *Il.* XVII 696), y φολκός (bizco) (*Il.* II 217) como simple[64]. Cuarto, es necesario que él // dé también las explicaciones de los nombres de modo apropiado a las cosas, para que no dé mal la etimología de Μελέαγρος (Meleagro), como Eurípides (TrGrFr. 517 Nauck²) por la μελέα ἄγρα (caza desafortunada)[65]; pues no es verosímil que su padre haya impuesto al hijo un nombre de mal agüero. Por tanto, le correspon-
40 P. de mejor // μέλει τὰ τῆς ἄγρας (le importa lo de la caza)[66]. Y así son también las etimologías de Dionisio, por ejemplo μένανδρος (que espera a su marido) es la doncella[67]. Quinto, el que va a dar una etimología debe observar también el uso diferente de los nombres, por ejemplo, los áticos dicen νουμηνία (novilunio) y los cretenses νεομηνία. Sexto, es preciso que él conozca // también las alteraciones en el habla, como apócopes, síncopas, elipsis, pleonasmos, sinalefas, aféresis, sinícesis y semejantes. Séptimo, es preciso que él conozca las propiedades de las letras[68]; pues a partir de estas últimas se manifiesta la corrección de los nombres y su parentesco con las cosas. Y octavo, es preciso // que él distinga las ambigüedades y las homonimias. Con és-

---

63 Cfr. *Etym. magn.* 181.15 Gaisford.

64 Cfr. *Schol. A in Il.* I 92.30 Dindorf; *Schol. B in Il.* III 106.27-28 Dindorf; *Schol. C in Il.* I 74.27 Maass; Eustacio, *In Il.* I 314.21 ss. Van der Valk; *Etym. magn.* 798.2 Gaisford.

65 Cfr. *Etym. magn.* 576.30 Gaisford.

66 Cfr. *Schol. in Dionys. Thrac.* 237.4-5 Hilgard.

67 Cfr. Ateneo, *Dipnosoph.* I 18.1 Peppink; *Schol. in Dionys. Thrac.* 452.27 Hilgard.

68 Cfr. *Cra.* 426c1-d2, 434c1-d12.

tas se oscurece la verdad de los nombres; en efecto, se llama μαλερόν (impetuoso) a lo μαραῖνον (que consume) y a lo μαραινόμενον (consumido)[69], y Platón llama ἐκμαγεῖον (impresión)[70] a lo ἐκμάσσον (que modela) y a lo ἐκμασσόμενον (modelado), como marca en las demás cosas. Y es preciso que él conozca también las figuras // que no se hacen siempre conforme al mismo razonamiento; pues de un modo es llamado καλαμοθήρας[71] el que pesca con la caña y de otro modo es llamado φυγαδοθήρας[72] el que caza a los fugitivos. Y también conviene que conozca los nombres dichos según diferente formación; por ejemplo, de ἀρετή (virtud), no deriva ἀρεταῖος sino σπουδαῖος (diligente) y nombres semejantes. Tampoco // conviene ignorar los nombres extranjeros[73], para no forzarlos, como por ejemplo ἀκινάκης (cimitarra) y κάνδυς (caftán). En definitiva, es preciso que el que va a dar una etimología tenga tal sabiduría crítica. Pero de las propias cosas de las que se da una etimología, unas se dicen por imitación, como por ejemplo σίζειν (sil-
41 P. bar)[74], // otras por referencia a algo distinto, como θαλλός (brote) por θεῖν ἄνω (correr hacia arriba)[75]; y ἀζήμιος (sin castigo) es ἀθῷος (sin daño)[76]; otras cosas, por catacresis, como κακόφρων (insensato), aunque el φρονεῖν (ser prudente) es un bien; otras, por pseudonimia, al cambiar la materia, por ejemplo πυξίς (cajita) de plata[77]; // otras, por investigación, como ὀβολός (óbolo) y δραχμή (dracma), pues los antiguos

---

[69] Cfr. Hesiquio, Suda *s.v.*

[70] Cfr. Platón, *Tim.* 50c2, 72c5; *Theaet.* 191c9, etc.

[71] καλαμοθήρας (ὁ καλάμῳ θηρῶν): *hápax legómenon.*

[72] Cfr. Plutarco, *Demosth.* 28,3.

[73] Cfr. *Cra.* 421c12-d1.

[74] Cfr. *Schol. in Od.* II 435.22 Dindorf; Eustacio, *In Od.* I 1636.15; *Etym. magn.* 712.31 ss. Gaisford, etc.

[75] Cfr. *Etym. magn.* 441.44 ss. Gaisford.

[76] Cfr. *Etym. magn.* 26.20 ss. Gaisford.

[77] πυξίς (píxide) no designa propiamente una cajita de plata, sino una de boj (cfr. *Etym. magn.* 696.57 Gaisford).

se servían de hierros puntiagudos a los que llamaban ὀβολοί (óbolos)[78]; por cierto en las compras los seis óbolos que llenaban el puño eran llamados δραχμή (dracma)[79]; otras son por extensión, como ζωγράφος (pintor) es también el que pinta las plantas; otras por hipérbole, como ἄφωνος (sin voz) y ἀκάρδιος (sin corazón); // otras por eufemismo, como χολὴ γλυκεῖα (bilis dulce); otras por analogía, como ὄρους κορυφή (cima de montaña); otras por semejanza, como el que llama πικρόν (amargo) γώμόν (duro) al carácter; otras por paréncIisis, como κνημίς (rodillera) y κρανίον (cabeza)[80]; otras por elipsis, como τράπεζα (mesa), por ser τετράπεζα (de cuatro pies)[81]; otras derivan de los que inventan, como el // οἶνος (vino) es llamado Διόνυσος (Dioniso)[82]; otras a partir de los hallazgos, como Ἥφαιστος (Hefesto)[83] es πῦρ (fuego)[84]; otras son por exceso, como el πίθος (tonel) es κέραμος (arcilla) y el ἰατρός (médico) es χειρουργός (cirujano); pues no es menos κέραμος la χύτρα (marmita) o el κάλπις (vaso), y no es menos χειρουργός el ζωγράφος (pintor) o el τέκτων (carpintero).

LXXXVI. Que los antiguos (Ateneo II 54.29 ss. Peppink) se servían de caracteres breves para la expre-
42 P. sión de las letras. Por cierto la ε (e breve) // la adopta-

---

[78] Cfr. *Etym. magn.* 613.10 ss. Gaisford.

[79] Cfr. *Etym. magn.* 287.20-24 Gaisford.

[80] Cfr. *Etym. magn.* 534.52 Gaisford.

[81] Cfr. *Etym. magn.* 763.38-40 Gaisford.

[82] Para la etimología completa del nombre de Dioniso, cfr. *In Crat.* CLXXXII, 108.13-109.21

[83] La etimología del nombre de Hefesto en el *Crátilo* (407c4-7) es la siguiente: φάεος ἵστωρ (conocedor de la luz), Φαῖστος (brillante). A su vez, Proclo indica que Hefesto es el primero en procurar a las almas la capacidad de producir (*Theol. plat.* V 24,88.7-10). Este dios, perteneciente a la cadena productiva, es presentado por los teólogos como forjador (*In Tim.* I 142.14-143.24).

[84] Cfr. *Schol. in Dionys. Thrac.* 461.5-7 Hilgard; Eustacio, *In Il.* I 381.19-20 Van der Valk; etc.

ban en orden a esa pronunciación en Ἑλένη (Helena), y en lugar de la η (e larga), como en ξηρόν (seco), que pronunciaban ξερόν (Hom., *Od.* V 402), en lugar del diptongo ει a la εἰρεσία (acción de remar) llamaban ἐρεσία. Y de modo semejante también la ο (o breve) (Ateneo II 54.28 Peppink), que les indicaba lo que expresa ahora, el diptongo // ου [pues en lugar de βούλεται (quiere) decían βόλεται (Hom., *Il.* XI 319; *Od.* I 234, XVI 387) y en lugar de οὐρανός (cielo) decían ὀρανός] y la ω (o larga); pues a las ὧραι (estaciones) llamaban ὅραι (*Cra.* 410c7-9). De modo que cuando Platón (*Cra.* 393d7-9) dice que la ε (e breve) y la ο (o breve) guardan relación con los mismos nombres por sus valores, hay que decir que él fija su atención en los diptongos, que en otro tiempo no parecían ser diptongos, // sino la pronunciación de una letra alargada. Pues así como es posible alargar y abreviar ahora las vocales de cantidad doble y cada vocal es sólo una, así también les parecía a los antiguos que sucedía en esos diptongos. Y que eso es así, lo demostrará a continuación el propio Platón: pues dando la etimología del nombre ἡμέρα (día), dirá // (*Cra.* 418c5-6) que los antiguos decían ἱμέρα con la ι (i larga), mientras que los posteriores decían εἱμέρα con la ε (e breve), como si la letra ε (e breve) indicara también el diptongo ει.

LXXXVII. Que convenientemente ahora (*Cra.* 394e4) ha tomado los nombres Θεόφιλος (amante del dios) y Μνησίθεος (recordador del dios), casi parodiando lo dicho // en el *Fedro* (249c4-5) del siguiente modo: «en efecto el pensamiento del filósofo es el único que adquiere alas; pues su recuerdo está vuelto en lo posible a lo que siempre es». Por cierto, la afinidad de las almas con lo divino surge según el amor hacia ello y según el recuerdo de la realidad del dios, y sólo a tales hombres // conviene tener los nombres paternos e intelectivos, mientras que los nombres vinculados a

la generación convienen a los que han abrazado la vida indeterminada y material.

LXXXVIII. Que habiendo dos clases de nombres (*Cra.* 391d2e3), unos establecidos en las cosas eternas, que están impuestos evidentemente según ciencia,
43 P. otros // establecidos en las cosas corruptibles, que son objeto de duda (pues no es verosímil que los padres impongan a sus propios hijos nombres de mal agüero, como Orestes, Atreo, Tántalo, ni es verosímil que ellos conozcan de antemano la vida futura de sus hijos; y en efecto el arte de la fisiognomonía // es un razonamiento oscuro y sobre todo en los recién nacidos), Sócrates (*Cra.* 394d2 ss.), ante todas estas dificultades, nos entrega reglas de solución claras. Los hombres, en efecto, no conocen los ciclos invisibles de las almas, ni sus deseos anteriores a la generación, en los que // se contiene casi la totalidad de sus acciones. Por ello tampoco los padres son jueces de la corrección de los nombres correspondientes a cada forma de vida[85]. Y ciertamente los dioses y los démones que han preconcebido tanto las potencias de las almas como sus actividades, saben claramente imponer los nombres de modo apropiado a sus vidas; y como les asignan a ellas // el destino restante según merecimiento, así también les asignan las denominaciones. Y ya que en todo momento atribuimos a la fortuna la coordinación de las cosas que parecen estar desordenadas e indeterminadas, se debe entonces, sin duda, admitir ésa como principio muy predominante. Pues los padres imponen nombres a sus hijos mirando al recuerdo o a la esperanza // o a algo parecido, pero la fortuna hace prevalecer el nombre que ha sido impuesto de otro modo en aquéllos, en concordancia con la vida de los hijos. Así pues, que llame Agamenón a su hijo Ὀρέστης (Orestes), no por la rusticidad de su

[85] Cfr. *Schol. in Dionys. Thrac.* 237.1 ss. Hilgard.

carácter[86], sino por su ímpetu y rapidez en el ὀρούειν (lanzarse)[87], ya viendo // en él tales signos de su naturaleza, ya queriendo que él llegara a ser tal, pero la fortuna le asignó de otro modo ese nombre como el más verdadero, porque revela su vida completamente. Por ello Sócrates estima conveniente (*Cra.* 394e8-11) dar la etimología de este nombre a partir de esa causa,
44 P. mas no a partir de la más humana, // pues esa causa la veía más acorde con este análisis. Por tanto, mucho más que la causa inmediata de los nombres que dirige con acierto, está la fortuna productiva de los nombres impuestos; pero si la fortuna se equivoca, nada impide que la causa universal corrija la causa de la fortuna, // porque también en la naturaleza sucede lo mismo. Pues si la naturaleza particular dirige con acierto, mucho más dirige la universal, pero si aquélla se desvía, puede la naturaleza universal corregirla. Que nadie ciertamente considere a esa fortuna como una causa irracional e indeterminada (pues su acción mira al intelecto), // sino como una potencia divina o demónica[88], que no deja nada sin su propia atención, sino que encauza todo, y también nuestros últimos actos, con vistas al bien y al orden del universo. En efecto, según ésa hacemos muchas cosas correctamente, hablamos en voz alta con destreza y pensamos con deliberación, por ejemplo:

> Al principio un démon inspiró un manto grande
> (Hom., *Od.* XIX 138)

y

> que un démon
> no te haga volver aquí, amigo
> (Hom., *Il.* IX 600-601),

pues nos movemos, desde arriba, a partir de las causas más elevadas, // por ser capaces de gobernar lo nuestro

---

[86] Cfr. *In Crat.* LXXXIX, 45.17-19.

[87] La etimología del nombre de Orestes se completa en *In Crat.* LXXXVIII, 44.27 y LXXXIX, 45.19.

[88] Cfr. Platón, *Resp.* IX 592a8-9; *Legg.* VI 757e4, 559c1, etc.

como desde el fundamento de nuestra esencia (Plat., *Criti.* 109c2). Así que Platón introduce esa única causa de la correcta imposición de los nombres, y otra distinta, la de los poetas inspirados y que se aplican a la verdadera onomaturgia, viendo los resultados de las acciones como si analizaran a través de ellos // con destreza y descubrieran los nombres apropiados. En efecto, ¿qué impide que los poetas, poniendo su mirada en el atrevimiento de Orestes contra su madre, lo llamen 45 P. ῾Ορέστης, como ὄρειος (montaraz), // rudo y estéril, por haber cortado el principio de su propia generación, y que transmitan ese nombre a los griegos, y que los que lo reciben impuesto acertadamente, lo hagan prevalecer por el uso? Y Sócrates, procediendo a través de la única cadena genealógica, // muestra por medio de la etimología que ello no resulta de una decisión debida a una elección de hombres diseminados por lugares distintos, sino que, al contrario, se ve que se genera por un parentesco sujeto al azar (*Cra.* 394e9). De suerte que también en general es forzoso que eso sea así, y las denominaciones están impuestas // a los que son del mismo linaje, según las formas de vida y no según la sucesión de la naturaleza. Pues así como los caracteres de Orestes y de Agamenón no tienen nada en común y son del todo diferentes, así también lo son sus denominaciones.

LXXXIX. Que siempre en las etimologías Platón primero // muestra la cosa manifestada en sí misma, después, la asimilada a ella y su huella que está en las sílabas del nombre. Por ejemplo, a propósito de ῾Ορέστης (*Cra.* 394e10-11), al afirmar primero lo fiero y lo salvaje, después ha añadido lo ὄρειον (montaraz), que está en las sílabas. Y a propósito // de Agamenón (*Cra.* 395a5-b2), anunciando primero su capacidad de sufrir y soportar, añade «que era ciertamente un hombre admirable por su perseverancia». Así sucede también a propósito de los nombres que siguen.

XC. Que Platón, en las etimologías, al despreciar la materia, y al atenerse más a la forma, dice que // Ἀγαμέμνων está compuesto por el término ἀγαστός (admirable) (*Cra.* 395b1), no por ἄγαν (en exceso). Los gramáticos, en cambio, ya que se atienen sobre todo a la materia, y no consideran la forma de la vida, probablemente darán la etimología en sentido contrario[89].

XCI. Que también en estos pasajes (*Cra.* 394e1 ss.)
46 P. Platón muestra // que nuestro ser está en el alma y no en el cuerpo, ya que también ve los nombres a partir de las propiedades del alma y no de las del cuerpo.

XCII. Que también con respecto al carácter nos es útil el divino // Platón en estos pasajes (*Cra.* 394e8-395c2), ya que presenta a Orestes, Agamenón y Atreo como hombres violentos, irascibles y vengativos. Pero dado que el primero y el último cometieron falta, el uno contra su madre, y el otro contra sus hijos, con razón son recriminados. Agamenón, en cambio, por haber llevado su vehemencia // contra el linaje de los extranjeros, hostil por naturaleza, es presentado como admirable y elogiable.

XCIII. Que el relato de Pélope (*Cra.* 395c2-d3) nos enseña en primer lugar a despreciar lo que aparece y a mirar hacia los ciclos completos de las almas, y a no aferrarnos del todo // a lo humano, sino que es preciso haber renunciado a esto y estar en sintonía con lo divino y la virtud. Enseña también que los hijos participan del castigo por las faltas de sus antepasados. Pues las almas, por su relación con los injustos, se hacen partícipes de la injusticia, y sus cuerpos están asentados en // perversas semillas, y lo exterior toma su principio erróneamente. Pero de todo esto, dice Sócrates en el *Fedro* (244d7-e3), puede purificar la telés-

---

89 Cfr. *Etym. magn.* 5.43 Gaisford.

tica, liberando de los males presentes por medio del culto a lo divino.

XCIV. Que el relato de Tántalo (*Cra.* 395d3-e5) // hace alusión a un alma que, elevada por la contemplación a lo inteligible (pues lo inteligible es alimento de los dioses), y que, caída del lugar inteligible, se precipita en la generación, y su vida intelectiva recién iniciada participa de la multiplicidad de lo irracional (por ello Tántalo es llamado hijo de Zeus, pues toda alma recién iniciada // desciende desde la morada de Zeus a
47 P. la generación; de ahí que Zeus sea // «padre de hombres y de dioses») (Hom., *Il.* I 544, IV 68; *Od.* I 28, etcétera), y que, asociada a imágenes en vez de a cosas verdaderas, y llena de los males de aquí, expía la pena en el Hades, teniendo en gran medida apegado a ella lo // terreno, pesado y material, por lo cual ha sido enterrada su capacidad intelectiva, sufriendo carencia de todos los frutos divinos, manteniendo de ellos simples imaginaciones, y desviándose de su verdadera y clara aprehensión.

XCV. Que el hecho de que tal nombre sea asignado a tal vida es obra de la fortuna, pero que éste predomine en todos, // lo es de la fama (*Cra.* 395e5); pues la fama es, según Homero, «mensajera de Zeus» (*Il.* II 94).

XCVI. Que Sócrates por vía analítica se eleva desde los nombres de los dioses, que son estatuas de los dioses, hasta sus potencias y actividades. Pues deja a la sola flor del intelecto la contemplación de sus esencias como inefables // e incognoscibles. Bellísima es, en efecto, la obra demiúrgica de Zeus, a saber, el cielo y su nombre (*Cra.* 396b7-c3), pero su esencia está fundamentada por medio del alma universal y de la naturaleza, mientras que su conocimiento viene generado por medio del alma particular.

XCVII. Que Zeus no sólo es llamado padre de los que conservan intacta la forma de la vida de Zeus (*Cra.* 395e5 ss.), sino que lo es, de igual modo que lo es de Heracles y de los Dioscuros. Pero de los que ni siquiera pueden alguna vez retornar a lo divino, Zeus de ningún modo podría ser llamado padre, ni como uno que lo es ni como uno que es dicho padre. Pero, sin duda, cuantos participan de una // actividad que sobrepasa la naturaleza mortal, y por otra parte son llevados «al mar de la desemejanza» (Plat., *Polit.* 273d6-e1) y obtienen el honor entre los hombres a cambio de la falta contra los dioses (Plat., *Phaedr.* 242c9-d1), para ésos Zeus es llamado padre, pero un padre llamado con ese nombre en sentido general.

48 P. XCVIII. Que la causa paterna comienza desde arriba, a partir de los dioses intelectivos y ocultos (pues allí están los primerísimos padres del universo), y procede a través de todos los dioses intelectivos hasta el orden demiúrgico. Y en efecto, a ese orden a la vez productivo y // paterno celebra Timeo (*Tim.* 41a7) cuando dice «demiurgo y padre de obras», pero en los seres más elevados que la única demiúrgia los padres son llamados «dioses de dioses», y el demiurgo es llamado «padre de hombres y de dioses»[90], al dar realidad a dioses y a hombres, si en cambio se trata de esos seres, Zeus es llamado en sentido propio padre de algunos que, como Heracles, // guardan sin desviación la vida de Zeus y hegemónica a través de la vida en la generación. Luego de tres modos es padre Zeus: de dioses, de almas, y de almas particulares que han elegido una vida intelectiva y de Zeus.

XCIX. Así pues, limitado por arriba el orden intelectivo de los dioses con el rey de todos los géneros divinos y // que tiene la supremacía paterna respecto a todos los intelectivos,

---

[90] Cfr. *In Crat.* XCIV, 46.30-47.1.

al que los bienaventurados llaman Fanes primogénito
[en el gran Olimpo,

dice Orfeo (*Orhp. fr.* 85), y procediendo dicho orden a través de las tres Noches y de las hipóstasis de Urano // hasta el linaje de los Titanes[91], el cual fue el primero en separarse de los padres y a cambio de la realeza ensambladora recibe el dominio de la división del universo. Y todo el género demiúrgico de los dioses se manifiesta a partir de todas las causas principales y regias previamente mencionadas, y a continuación se manifiesta a partir del // único jefe de los órdenes de los Ti-
49 P. tanes y por delante de los demás // demiurgos está Zeus, que ha obtenido el poder unitario de la entera cadena demiúrgica, produciendo y dando realidad a todo lo invisible y visible, siendo él mismo intelectivo por rango, e impulsando las formas de los seres y sus géneros hasta el // orden de los perceptibles, y lleno de los dioses que están por encima de él y ofreciendo por sí mismo a todos los dioses encósmicos la procesión hacia el ser. Por ello ciertamente Orfeo (*Orph. fr.* 168) lo transmite produciendo todo el linaje celeste, haciendo el sol, la luna y los restantes // dioses astrales, produciendo los elementos sublunares, distinguiendo por sus formas lo que antes estaba en desorden, fundamentando alrededor del mundo entero las cadenas de los dioses que de él dependen y regulando para todos los dioses encósmicos las atribuciones de la previsión en el universo, conforme a su valor. También Homero, // siguiendo a Orfeo, lo celebra como «padre» común «de dioses y de hombres», «jefe», «rey» y «supremo entre los más fuertes» (Hom., *Il.* VIII 31; *Od.* I 45,81; XXIV 473)[92], y dice que en torno a él se congrega toda la multitud de los dioses encósmicos, que permanece en él y que es por él perfeccionada. Y en efecto, dice que hace volver a todos a él // por mediación de Temis:

[91] Cfr. Proclo, *In Remp.* I 90.9.

[92] Cfr. *In Crat.* XCIX, 50.21 ss.; CI, 52.20.

Y Zeus ordenó a Temis convocar a los dioses a una
[asamblea
................................, y ella, entonces,
yendo y viniendo por todas partes, ordenó regresar a
[la morada de Zeus
(Hom., *Il.* XX 4-6);

y todos se reúnen según la única voluntad de Zeus y están «en la morada de Zeus», como dice el poema (Hom., *Il.* XX 13), y a su vez los distingue dentro según las dos series coordinadas y los eleva a la previsión de los seres posteriores, «permaneciendo en su propia actitud habitual», al decir de Timeo (*Tim.* 42e5-6).

Así habló el Crónida y suscitó una incesante lucha
(Hom., *Il.* XX 31);

50 P. y aquél está separado y es trascendente respecto de todos los dioses encósmicos; de donde los más universales y hegemónicos de los restantes dioses, creyendo ciertamente ser iguales en mérito a Zeus, por la procesión de las mismas causas, lo llaman padre. // También Posidón y Hera lo saludan con ese apelativo; por cierto que Hera defiende su causa ante él por ser del mismo orden:

También yo soy una diosa, y mi linaje es de allí de
[donde el tuyo,
y me engendró Crono como la más venerable
(Hom., *Il.* IV 58-59);

pero también Posidón dice:

Somos tres los hermanos nacidos de Crono, a los que
[alumbró Rea,
Zeus, yo, y el tercero, Hades
(Hom., *Il.* XV 187-88),

sin embargo es llamado padre por Posidón y Hera. La razón es que ha preconcebio la causa única e indivisible de toda la demiúrgia, // y es anterior a la tríada de Crono y ensamblador de los tres padres, y comprende

desde todas partes la vivificación de Hera; por lo que dando aquélla aliento al universo, Zeus con los demás confiere realidad también a las almas. De modo que con razón decimos que el demiurgo del *Timeo* es el excelso Zeus. Pues éste // es el que produce los intelectos encósmicos y las almas. Él es, por cierto, el que ordena todos los cuerpos en figuras y números y el que pone en ellos una sola unificación, amistad y vínculo indisolubles (Plat., *Tim.* 32c1-4). Tales son, en efecto, los consejos que, en Orfeo (*Orph. fr.* 166), la Noche da a Zeus sobre // la demiúrgia del universo:

> Pero cada vez que extiendas sobre todos un fuerte
> [vínculo;

y vínculo de los dioses encósmicos es el vínculo inme-
51 P. diato que procede por aritmética, // pero es más perfecto el vínculo que procede del intelecto y del alma[93]. Por eso Timeo (*Tim.* 31c2-4) ha llamado vínculo a la comunión de los elementos que procede por aritmética y a la unión indisoluble que deriva de la vida. Él dice: «atados con vínculos animados se engendraron los vivientes» (*Tim.* 38e5-6). // Pero hay todavía un vínculo más venerable que ésos, procedente de la voluntad demiúrgica: «porque mi voluntad es un vínculo mayor y más soberano que aquellos que habéis recibido», dice (*Tim.* 41b4-5). Así pues, «cogidos» de ese pensamiento acerca del excelso Zeus «como de un cable seguro» (Plat., *Legg.* X 893b3-4), de que es demiurgo // y padre de este universo, y de que es intelecto completamente imparticipable y de que llena todo de los restantes bienes y especialmente de la vida, observemos de qué modo Sócrates revela a partir de los nombres la verdad mística de ese dios.

C. Que Timeo (*Tim.* 28c3-5) dice que es difícil el // conocimiento de la esencia del demiurgo; por su par-

[93] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 314.14; II 13 ss., 24.20.

te, ahora (*Cra.* 396a1-2), Sócrates dice que no es fácil de comprender su nombre, el cual manifiesta su potencia y actividad.

CI. Que nuestra alma conoce divididamente lo indivisible de la actividad de los dioses y de modo múltiple lo unitario, y // eso ocurre sobre todo a propósito del demiurgo, cuyo único nombre lo pronunciamos como una definición (*Cra.* 396a2-3), ya que él despliega las formas intelectivas e invoca las causas inteligibles y las extiende en la demiúrgia del universo. Y en efecto Parménides (*Parm.* 146a6-7) lo caracteriza por identidad y alteridad, // y hay en él «dos cubas», según el poema (Hom., *Il.* XXIV 527), y la tradición más mística, la de los oráculos de los dioses, dice (*Or. chald.* 8) que «junto a él [*sc.* el Padre] reside la díada», y afirma:

> Porque él tiene ambas funciones, retener en el
> [intelecto los inteligibles,
> e introducir la percepción en los mundos.

52 P. ¿Y qué es preciso decir? Por esta razón lo llaman δὶς ἐπέκεινα (trascendente doble) (*Or. chald.* 169) y δὶς ἐκεῖ (allí doble), y lo celebran totalmente por medio de la díada. En efecto, el demiurgo ha preconcebido uniformemente todo lo fecundo y dador de realidad de los dioses encósmicos; luego con razón también su nombre // es doble (*Orph. fr.* 298): uno, Δία, muestra la causa δι᾽ οὗ (por lo cual), que es la bondad paterna, el otro, Ζῆνα, muestra la ζωογονία (vivificación)[94]; de esas dos funciones el demiurgo ha preconcebido unitariamente las causas primeras del universo. También es, por una parte, símbolo de la cadena de Crono y paterna, por otro lado, de la vivificadora y maternal

[94] Cfr. *In Crat.* CIII, 53.7-8; *In Tim.* I 315.7-8; *Theol. plat.* V 22,83.11. La etimología del nombre de Zeus en el *Crátilo* (396b1) es δι᾽ ὃν ζῆν (causa de la vida).

Rea, // y en cuanto que acoge a Crono entero, es productor de esencia, de la triple esencia: indivisible, intermedia, divisible; y por tener en sí mismo a Rea, es fuente de una triple vida: del intelecto, del alma, del cuerpo. Y por sus propias potencias y actividades demiúrgicas da forma a esas cosas y las diferencia, y es arconte y // rey de todo, y trasciende los tres demiurgos. Pues ésos se dividen el poder del padre, como dice Sócrates en el *Gorgias* (523a4), pero ese Zeus reina indivisiblemente de una vez entre los tres y gobierna unitariamente. Él es, por tanto, causa de la tríada paterna y de la demiúrgia entera, y ensamblador // de los tres demiurgos; y es rey en cuanto coordinado con los padres, y es arconte en cuanto que está establecido inmediatamente por encima de la tríada demiúrgica y comprende la causa uniforme de ella.

Y el hecho de que su nombre esté dividido en dos, muestra que las imágenes reciben divididamente las causas unitarias de sus modelos // y que ello es afín a Zeus que preestablece en sí mismo la díada intelectiva. Y en efecto, Zeus confiere realidad a dos órdenes, el celeste y el supraceleste, por lo que el teólogo (*Orph. fr.* 157) dice que su cetro es

de veinticuatro medidas,
por gobernar sobre dos docenas.

53 P. CII. Que (*Cra.* 396a7-9) el alma del mundo concede el vivir a los movidos por otro. Resulta para ellos, en efecto, fuente y principio de movimiento, como dice Platón en el *Fedro* (245e2-6) y en las *Leyes* (X 892a2-7); el demiurgo dispensa absolutamente a todos la // vida divina, la intelectiva, la del alma y la dividida en los cuerpos.

CIII. Que la etimología del nombre de Zeus se ha hecho apropiadamente en caso acusativo (*Cra.* 396a4-5); Zeus, en efecto, es causa absoluta de todo.

CIV. Así pues, que nadie crea que los dioses se degradan en las procreaciones // de los posteriores, ni que soportan una división de su propia esencia en la hipóstasis de los inferiores, ni que exponen a sus vástagos fuera de sí mismos, como los causantes de los hijos mortales, ni que en suma los engendran moviéndose o cambiando, sino que, permaneciendo en sí mismos por su propio ser, producen lo que viene después de ellos, y abarcan desde todas // partes sus fundamentos, y completan desde arriba todas sus producciones y actividades. A su vez, que tampoco nadie considere que los llamados hijos de los dioses más universales se separan de los más ancianos y que interrumpen la unión con ellos, ni que reciben el carácter de su realidad // por medio del movimiento y de la indeterminación vuelta hacia el límite. Nada hay, en efecto, irracional ni sin medida en los seres superiores a nosotros. Antes bien, se debe considerar que las procesiones surgen por semejanza y que hay una sola comunión de la esencia y una continuidad indivisible de las potencias y de las actividades en los // hijos y en sus padres, estando fundada la totalidad de los posteriores en los más ancianos, y haciendo éstos, a su vez, partícipes de la perfección, plenitud y producción activa a los inferiores. Estimemos entonces que según estas condiciones suplementarias Zeus es llamado hijo de Crono (*Cra.* 396b3); pues siendo // Zeus intelecto demiúrgico, procede de otro intelecto superior y más uniforme,
54 P. que multiplica sus propias intelecciones y // que hace volver la multiplicidad hacia su unificación, y que multiplica las potencias intelectivas, y que remite a la identidad indivisible sus diversos despliegues. Por otra parte, ya que Zeus está en directa comunión con él y es colmado por él // de la totalidad de los bienes intelectivos, con razón es llamado también hijo de Crono en himnos e invocaciones, por revelar lo oculto, abre lo encerrado, separa lo individido de la mónada de Crono, y propone un segundo reinado más particular en

vez de uno más universal y uno demiúrgico en vez de uno paterno y // uno que procede de todas partes en vez del que permanece firmemente en sí mismo.

CV. ¿Por qué Sócrates supone (*Cra.* 396b3) que es insolente el nombre del rey Κρόνος (Crono), y mirando hacia qué pronuncia esa voz? ¿Acaso dicen los poetas que el κόρος (hartazgo) es causa // de insolencia, llamando así a la desmesura y a la saciedad, pues, dicen, «el hartazgo engendra insolencia»[95]? Por tanto, si uno sin reflexión lo aplicara al nombre de Crono, parecerá un nombre insolente, pues revela instantáneamente al que escucha, al saciado y lleno. Entonces, ¿por qué si // tal nombre era insolente, no lo ha tratado de modo favorable y en el silencio conveniente a los dioses? Porque comenzando la cadena regia de los dioses en Fanes[96], llegando hasta nuestro señor Dioniso y llevando el mismo cetro desde arriba hasta el último reino, Crono solo, // tras obtener el cuarto orden regio, parece que recibe insolentemente entre todos los demás, según el relato mítico, el cetro de Urano, y que hace partícipe a Zeus. También la Noche lo recibe espontánemente de Fanes:

55 P. Y su cetro glorioso lo puso en las manos
de la diosa Noche, para que tuviera un honor regio
(*Orph. fr.* 101)

También Urano recibe de la Noche espontáneamente el // dominio sobre el universo. Dioniso, el último rey de los dioses, lo recibe de Zeus. El padre, en efecto, lo asienta en el trono real, le entrega el cetro y le hace rey de todos los dioses encósmicos:

---

[95] El proverbio ὕβριν τίκτει κόρος (el hartazgo engendra insolencia) se encuentra atestiguado en Solón fr. 5.9 Diehl, Teognis 153 Diehl y Heródoto VIII 77.

[96] Esta *ecloga* permite observar los seis órdenes regios de la genealogía órfica: Fanes, Noche, Urano, Crono, Zeus y Dioniso. Cfr. *etiam* Proclo, *In Tim.* III 168.17-25.

Escuchad, dioses, yo os pongo a éste como rey vuestro
(*Orph. fr.* 208)

dice Zeus a los dioses jóvenes. Y Crono solo quita a Urano el reino completamente, y cede la hegemonía a Zeus, «castrando y siendo castrado», como dice el mito (*Orph. fr.* 137). Así pues, ya que Platón veía que entre los teólogos tal // sucesión era insolente en tiempo de Crono, considera digna de mención la imagen de la insolencia en el nombre, para mostrar que también en este caso el nombre es conveniente al dios y lleva la imagen de la insolencia que sobre aquél relata el mito, y para enseñarnos que también las ficciones míticas // remiten a la verdad, como conviene tratándose de los dioses, y que el relato de prodigios que aparece eleva hacia una reflexión científica.

CVI. Que la grandeza (*Cra.* 396b4) en los dioses no hay que entenderla en extensión, sino por vía intelectiva, y según la potencia de la causa, // pero no según la superabundancia divisible. Mas, ¿por qué llama ahora (*Cra.* 396b5) a Crono pensamiento? Acaso porque dirige la mirada a la pluralidad de las intelecciones que hay en él y a los órdenes de los inteligibles comprendidos en él y al despliegue de las formas, porque también en otros pasajes Platón dice que el intelecto demiúrgico emplea la razón (*Tim.* 28c3-29b1), y
56 P. que // produce el mundo pensando, con la mirada puesta en sus intelecciones divisibles y divididas, según las cuales produce no sólo el universo, sino también sus partes. Pero cuando Crono es llamado intelecto, Zeus dirige el orden del pensamiento; pero cuando a su vez Crono // es llamado pensamiento, diremos que es llamado así ciertamente por analogía con algún otro intelecto superior. Por tanto, ya sea que quieras llamar intelecto al inteligible y oculto, ya al revelador, ya al comprensivo, ya al perfectivo, Crono será pensamiento con respecto a todos ellos. Pues lleva a la multiplicidad la intelección unificada // y se ha llenado a sí mismo

de los inteligibles que surgen en el universo. Por ello se dice que es jefe del linaje de los Titanes, director de toda clase de división y de la potencia productora de diferencia. Y al punto Platón nos enseña en estos relatos dos explicaciones principales del nombre de los Titanes, // que Jámblico y Amelio han escrito. Uno dice que son llamados Τιτᾶνες (Titanes) por διατείνειν (extender) a todo sus propias potencias, el otro, por τι ἄτομον (algo indivisible), ya que lo divisible y la división de la totalidad en sus partes tienen su origen en los Titanes. Sócrates, por cierto, // muestra ahora ambas interpretaciones llamando (*Cra.* 396b4-5) μεγάλην τινά (una grande) a la razón del rey de los Titanes, pues por una parte el término μέγα (grande) es propio de la potencia que se difunde por todas las cosas, y por otra τινά (una) lo es de la que procede hasta lo más particular.

CVII. Que el nombre Κρόνος se analiza de tres maneras ahora (*Cra.* 396b5-7)[97]. // La primera de ellas, al decir que Crono es plenitud de los bienes intelectivos y que es κόρος (saciedad) del intelecto divino, por poner énfasis en la saciedad y hartura censuradas por
57 P. la mayoría, // es rechazada como insolente. La segunda, al mostrar lo inmaduro e infantil, es igualmente rechazada. Y la tercera, al celebrarlo como lleno de pureza, de intelección pura y jefe de una vida rigurosa, es estimada. Pues el rey Crono es intelecto // y fundamentador de toda vida intelectiva, pero intelecto que trasciende la coordinación con lo perceptible, y es inmaterial y separado, estando él vuelto hacia sí mismo, el cual a los que han partido lejos de él, de nuevo los vuelve hacia él, los abraza y los establece firmemente en sí mismo. En efecto, el demiurgo // del universo, aunque es intelecto divino, sin embargo ordena las cosas perceptibles y tiene previsión de los inferiores; y el

[97] Cfr. Proclo, *Theol. plat.* V 5,24.3; *Etym. magn.* 540.4 ss. Gaisford, etc.

excelso Crono ha adquirido su esencia en intelecciones separadas y que sobrepasan el universo:

> Pues el primer fuego
> trascendente no deposita su potencia en la materia,

dice el oráculo (*Or. chald.* 5). El demiurgo está en dependencia de Crono y procede de él, siendo intelecto en relación con el intelecto inmaterial y obrando en función de él como inteligible y haciendo visible lo oculto de él. Pues el productor del mundo es // intelecto de intelecto, y me parece que Crono, por ser el más elevado de los propiamente llamados dioses intelectivos, es intelecto en relación con el género inteligible de los dioses. En efecto, todos los intelectivos se vinculan a los inteligibles y se unen a ellos por medio de sus intelecciones:

> Los que conocéis, al pensarlo, el abismo del Padre supracósmico,

les dice a ellos el himno (*Or. chald.* 18). Y es inteligible por estar en relación con todos los dioses intelectivos. Así pues, la pureza muestra esa superioridad indivisible e imparticipable de él; pues el no tener contacto, el ser indivisible y el no estar relacionado con la materia
58 P. son significados por medio del // término καθαρόν (pureza) (*Cra.* 396b6). Pues es tan grande la superioridad de este dios con respecto a toda coordinación con los inferiores, y la unión pura con lo inteligible, que ni siquiera necesita él vigilancia de los Curetes, como la tienen Rea, Zeus y // Core. Todos éstos, en efecto, tienen necesidad de la custodia constante de los Curetes por las procesiones hacia los seres posteriores. Crono, establecido en sí mismo firmemente y sustrayéndose a sí mismo a todos los seres posteriores, está situado por encima de la vigilancia de los Curetes, pero tiene en sí uniformemente la causa de ésos. // Pues ese carácter puro e inmaculado confiere hipóstasis a todas las procesiones de los Curetes (*Orph. fr.* 151). Por ello tam-

bién en los oráculos se dice que comprende la primerísima fuente de los dioses implacables, y que es llevado por todos los demás:

> El intelecto del Padre, llevado por guías indestructibles
> que resplandecen de modo indoblegable en surcos de
> [fuego inflexible
> (*Or. chald.* 36);

es, por tanto, intelecto puro en cuanto fundamentador del orden inmaculado y jefe del entero orden intelectivo:

> Pues de éste salen despedidos rayos implacables
> y senos acogedores de resplandores ..........
> de Hécate nacida del Padre, y la flor del fuego ceñido
> [por abajo
> y el poderoso soplo que trasciende los polos ígneos
> (*Or. chald.* 35);

en efecto, envuelve toda hebdómada de las fuentes y le
59 P. confiere realidad // a partir de su superioridad unitaria e inteligible. Pues, como dice el oráculo, es «infragmentable» (*Or. chald.* 152), uniforme, indivisible y «ensamblador» de todas las fuentes (*Or. chald.* 207), haciéndolas volver a todas hacia sí mismo, unificándolas y estando separado de todas inmaculadamente. // Por ello es κορόνους[98], como intelecto inmaterial y puro que se establece a sí mismo en el silencio paterno y es celebrado como padre de padres. Por tanto, Crono es padre e inteligible, por estar relacionado con los dioses intelectivos.

CVIII. Que todo intelecto, o está en quietud, y es entonces inteligible como // superior al movimiento, o está en movimiento, y es entonces intelectivo, o ambas cosas, y es entonces a la vez inteligible e intelectivo. Y

---

[98] κορόνους (intelecto puro) es el término acuñado por Proclo como etimología del nombre de Crono, cuyos elementos del compuesto (κόρος y νοῦς) figuran todavía separados en el *Crátilo* (396b5-7).

el primero es Fanes, el segundo, el que se mueve y está en quietud es Urano, y el que sólo está en movimiento es Crono (*Orph. fr.* 107).

CIX. Que algunos identifican erróneamente a Crono con la causa única del universo, por ser indivisible, unitario, // paterno y benefactor entre los dioses intelectivos. Porque es sólo análogo a ella, como también Orfeo (*Orph. fr.* 68) llama a la primera causa del universo Χρόνος (Tiempo)[99], casi de modo homónimo con Κρόνος (Crono), pero los oráculos transmitidos por los dioses caracterizan a esta divinidad // con el término ἅπαξ, diciendo ἅπαξ ἐπέκεινα (trascendente unitario) (*Or. chald.* 169); pues ἅπαξ es afín al Uno.

CX. Que Urano, padre de Crono (*Cra.* 396b7), es intelecto que se piensa a sí mismo, y está unificado con los primerísimos inteligibles, y establecido sólidamente en aquéllos, y es comprensivo de todos los // órdenes intelectivos por permanecer en la unión inteligible. Y este dios es comprensivo, como Crono es diferenciador, y por eso Urano es padre. En efecto, las causas ensambladoras preceden a las diferenciadoras, y las causas que son a la vez inteligibles e intelectivas preceden a las que son sólo intelectivas. De ahí que Urano, que es ensamblador del universo
60 P. según una sola // unificación, confiere realidad a la cadena de los Titanes y, por delante de ella, a otros órdenes de dioses, unos, permaneciendo sólo en él mismo, a los que ciertamente retiene en él mismo, otros, permaneciendo y avanzando, a los que por cierto se dice que oculta después de manifestarlos, y después de ésos, // a todos los que proceden en el universo y se diferencian del padre. Y en efecto produce mónadas dobles, tríadas en igual número que móna-

[99] Para la posición fundamental de Χρόνος (Tiempo) en la teología órfica, cfr. *etiam In Crat.* CXV, 66.28-67.7.

das, y hebdómadas. Pero esto ha sido examinado con mayor amplitud en otros lugares[100].

Urano ha sido llamado así por semejanza con el cielo visible. // Pues uno y otro unen y comprenden todas las cosas contenidas en ellos, y cumplen la única simpatía y continuidad de la totalidad del mundo. Pues la continuidad es posterior a la potencia unificadora y procede de ella. En efecto, en el *Fedro* (246b5 ss.), enseña la // producción del cielo en relación con todos los seres posteriores, y cómo a través de la elevación conduce todo hacia arriba y lo despliega hacia lo inteligible, y cuál es la cima que hay en Urano, cuál la profundidad de su orden entero, y cuál el límite de toda su procesión. Pero aquí, indagando la verdad de las cosas a partir de los nombres, // proclama su actividad en relación con las cosas más elevadas, más simples y dispuestas más cerca del Uno, y parece explicar claramente con ello que el orden de Urano es inteligible e intelectivo. Pues si observa lo de arriba, actúa intelectivamente, y por delante de él está el género inteligible de los dioses, mirando al cual // es intelectivo, como es inteligible para los que proceden de él. Pero, ¿qué cosas están por encima de él? ¿No es evidente que el «lugar supraceleste» (Plat., *Phaedr.* 247c3) y la esencia «sin color, sin figura e intangible» (*Phaedr.* 247c6-7) y toda la dimensión inteligible, como diría Platón (*Tim.* 31a5), que
61 P. contiene los «vivientes inteligibles» y la // causa única de todas las cosas eternas y sus principios ocultos y, como dirían los órficos (*Orph. fr.* 90), está delimitado por arriba con el Éter, y por abajo con Fanes (pues todo lo que está en medio de ésos completa el orden inteligible)? Y a ese lugar // lo llama ahora (*Cra.* 396b8-c1) en singular y en plural, ya que están allí unidas todas las cosas, a la vez que separadas cada una de modo apropiado según la más elevada unión y división.

---

[100] A partir de este punto los manuscritos y también J. F. Boissonade indican una nueva *ecloga*.

Pero ahora (*Cra.* 396c2-3) a propósito de los «meteorólogos» se debe entender propiamente que han elegido una vida elevadora, que viven intelectivamente y que no // son «apesantados» y «cargados por detrás» (*Or. chald.* 155) sino que se elevan a lo escarpado de la vida teorética. Allí, en efecto, la llamada Tierra fundamenta como madre cuantas cosas Urano, del mismo orden que ella, fundamenta como padre, y el que allí actúa podría ser llamado con propiedad meteorólogo.

Urano, por tanto, siendo de naturaleza comprensiva, trasciende en simplicidad tanto los órdenes de Crono como toda la hipóstasis intelectiva, y produce por sí mismo toda la generación de los Titanes y, antes que ella, la generación perfectiva y la guardiana, y enseña completamente a los dioses intelectivos todos los bienes. // Y después que celebra (*Cra.* 396b5-7) a Crono por su inte[illegible] relacionada con los seres encósmicos y p[illegible] vuelta a su propia observación, Platón hon[illegible]96c1) a Urano por otra actividad más perfec[illegible] unirse a las cosas más elevadas es bien ma[illegible] estar vuelto // hacia sí mismo.

Y que n[illegible] por ello que están repartidas entre los dioses l[illegible]ades relatadas: la previsión sólo en Zeus, la vu[illegible] sí mismo sólo en Crono, y el esfuerzo haci[illegible]gible sólo en Urano. // En efecto, Zeus no pre[illegible]o modo los seres encósmicos sino 62 P. // mirando a [illegible]gible: «como el intelecto contempla cuantas y cuales ideas hay en el viviente», dice Timeo (*Tim.* 39e7-9). Como Orfeo (*Orph. fr.* 129) dice con voz inspirada, Zeus no sólo absorbe a su ascendiente Fanes, // sino que también abarca en su seno todas sus potencias, y todas las cosas se producen intelectivamente en la medida en que aquél era inteligible, y Crono concede a Zeus los principios de toda la demiúrgia y de la previsión con respecto a las cosas perceptibles, y pensándose a sí mismo está unido con los primerísimos inteligibles y está lleno de los bienes de allí. Por ello // dice el teólogo que Crono es alimentado por la Noche,

y, de entre todos, a Crono la Noche alimentaba y [criaba
(*Orph. fr.* 129);

por tanto, si lo inteligible es alimento, Crono está saciado no sólo // de los inteligibles de su mismo orden, sino del alimento de las intelecciones más elevadas y ocultas. Y por cierto el mismo Urano llena de sus propios bienes todas las cosas posteriores, y todo lo vigila con sus vigorosísimas potencias, y el padre le concede desde arriba los rayos eternos para que los abarque y los custodie. Además él se piensa // a sí mismo y está vuelto hacia los inteligibles que están en él, y a esta intelección suya Platón en el *Fedro* (247c1) la ha llamado «movimiento circular». Porque así como lo que se mueve en círculo se mueve en torno al punto central de sí mismo, así también Urano actúa en torno a lo inteligible de sí mismo según el movimiento circular intelectivo. Pero estando todos estos dioses // en todos y teniendo cada uno todas las actividades, uno sobresale por una, otro, por otra, y por ésa es señalado especialmente: Zeus, por la previsión, por ello ahora (*Cra.* 396b1-3) ha sido analizado su nombre de este modo;
63 P. Crono, por // la acción de volverse hacia sí mismo (de donde es de espíritu torcido)[101], y por ello de aquel modo dábamos cuenta (*In Crat.* CVII, 59.5) de la corrección de su nombre; y Urano por su relación con los seres superiores, de la cual deriva su denominación, ya que el hecho de que él fundamente el intelecto // puro y de Crono deja ver su actividad diferente. Y habiendo en Urano[102] muchas potencias, como por ejemplo comprensivas, guardianas, conversivas, encontrarás que ese

---

[101] ἀγκυλομήτης es el epíteto tradicional de Crono (cfr. Hom., *Il.* II 205, 319; IV 59, 75, etc.).

[102] Proclo efectúa (*In Crat.* CX, 63.6-19) una triple etimología del nombre de Urano conforme a las tres potencias del dios. Por su función comprensiva Οὐρανός deriva de ὁρίζειν (delimitar); por la guardiana, de οὖρος (vigilante); y por la conversiva, de la expresión τὰ ἄνω ὁρᾶν (ver la región superior). Esta última etimología es la indicada en el *Crátilo*

nombre se ajusta debidamente a todas esas potencias. Porque lo comprensivo es señalado por ὁρίζειν (delimitar) a los dioses intelectivos (pues lo comprensivo // es delimitador de la pluralidad que hay en él), y lo guardián del universo lo es por ser él οὖρος (vigilante) y garantía de la esencia intelectiva, y lo conversivo, por hacer volver a lo de arriba a los seres que ven y piensan. Y todas estas funciones son propias de Urano. Pues no hay temor de que los dioses se dispersen, para que tengan necesidad de las // causas comprensivas, o que soporten un cambio, para ser salvaguardados por las causas guardianas. Pero Sócrates ha mostrado ahora (*Cra.* 396c1) juntamente todas las funciones por medio de la actividad conversiva. Esto significa, en efecto, τὰ ἄνω ὁρᾶν (ver lo de arriba), el estar vuelto a ello y, debido a eso, ser comprendido y guardado. Y a mí me parece que Urano tiene también esta // propiedad por analogía con la eternidad inteligible y la totalidad inteligible. Y en efecto, Timeo (*Tim.* 37d6) caracteriza la eternidad especialmente por esto, por permanecer en el Uno anterior a ella, y por estar fundamentada en la cima de los inteligibles, y Sócrates caracteriza a Urano, por // mirar lo de arriba, sin duda el lugar supraceleste y cuantas cosas están comprendidas «por el silencio de los padres nutrido por la divinidad» (*Or. chald.* 16). Como ciertamente Parménides (Plat., *Parm.* 142d1 ss.) señala por medio de la totalidad cada uno de esos dos órdenes, uno por medio de la totalidad in-
64 P. teligible, otro por medio de la intelectiva, // así desde luego Timeo y Sócrates lo revelan por medio del retorno a los seres superiores. Ahora bien, la conversión es diferente como lo es también la totalidad; en efecto, es inteligible la totalidad de la eternidad, por lo que Timeo dice que esa eternidad no ve lo inteligible que está delante de ella, // sino que «permanece» establemente

(396c1): ὁρῶν τὰ ἄνω (que ve la región superior). Cfr. Orión de Tebas 118.29 ss. Sturz; *Etym.magn.* 642.9 ss. Gaisford, etc.

sola (*Tim.* 37d6); por otra parte, la totalidad de Urano es intelectiva, y por eso Sócrates dice que Urano ve lo de arriba, y porque él mismo convierte, guarda y comprende todas las cosas que están después de él, por lo que también en el *Fedro* (247c1-2) se dice que Urano con el movimiento circular de sí mismo conduce todas las cosas al // lugar supraceleste y a la observación de los primerísimos inteligibles.

CXI. Que siendo tres esos padres y reyes, de los que Sócrates ha hecho mención en estos pasajes (*Cra.* 395e5-396c3), sólo Crono decide por la fuerza tomar el poder del // padre de ellos y dárselo al que está después de él[103]. Lo repiten, por cierto, sin cesar los forjadores de mitos, aludiendo a las castraciones de Urano y de Crono; y la razón es que Urano es del orden comprensivo, Crono, del de los Titanes, y Zeus, del demiúrgico. Y a su vez el género de los Titanes se complace en divisiones y diferenciaciones, en procesiones // y multiplicaciones de las potencias. En efecto, Crono, como divinidad diairética, separa su propio reino del de Urano, pero como intelecto puro trasciende la producción material; por ello a su vez el género demiúrgico es dividido por él. Por ambos aspectos, por tanto, tiene lugar esta castración, en tanto que // Titán, está separado de las causas comprensivas, pero en cuanto que no se entrega a la demiúrgia material, está separado de Zeus demiurgo.

CXII. Que por Urano hay que entender ahora (*Cra.* 396b8-c3) la tríada intermedia de los dioses universales,
65 P. que es a la vez inteligible e intelectiva, // de la que lo más elevado se llama «lugar supraceleste» (Plat., *Phaedr.* 247c3) y primerísimo número (y allí está el género fecundo y femenino de los dioses, y el guardián). Y la parte intermedia se llama «movimiento

[103] Cfr. Proclo, *Theol. plat.* V 5,21.4 ss.; *In Remp.* I 82.16.

circular del cielo» (*Phaedr.* 247c1) y totalidad intelectiva, y está // en ella el género comprensivo de los dioses. Y la parte última se llama «bóveda subceleste» (*Phaedr.* 247b1), y está en ella el género perfectivo y conversivo de los dioses.

CXIII. Que parece que Proclo ordena ahora (*Cra.* 396b1 ss.) el lugar supraceleste en dos órdenes que difieren por la forma, // en el intelecto guardián y en los dioses sólo inteligibles; y tal vez el límite de los inteligibles, que confina con la cima de los que son a la vez intelectivos e inteligibles, al ser de algún modo lo mismo en esencia, es considerado digno de la misma denominación, como si alguien llamara imaginación a la opinión irracional o pensamiento al intelecto, // según mire a uno u otro[104].

En efecto, el lugar supraceleste, hacia el que también Urano eleva su propia vida intelectiva, unos lo caracterizan con símbolos inefables, y otros, denominándolo incognoscible, lo dejan, no siendo capaces de decir ni su idea, ni su figura, ni su forma. // Pero prosiguiendo todavía más arriba del lugar supraceleste, sólo han podido mostrar con el nombre el límite de los dioses inteligibles, mientras que las cosas que están más allá las señalan sólo por analogía, por ser inefables e incomprensibles. Ya que éste es el único dios entre los propios dioses inteligibles que encierra el orden paterno, // se dice que es nombrable entre los sabios, y la teúrgia se eleva hasta ese orden. En efecto, puesto que las cosas que están antes que Urano han obtenido tal superioridad de la hipóstasis uniforme, de modo que ellas son a la vez decibles e indecibles, pronunciables e impronunciables, cognoscibles e incognosci-
66 P. bles por su afinidad con el Uno, // con razón Sócrates (*Cra.* 396c3-e3) suspende el discurso sobre aquéllas,

[104] A partir de este punto los manuscritos comienzan una nueva *ecloga* indicada también por J. F. Boissonade.

por no poder los nombres en absoluto captar su realidad, y porque al separarse completamente lo decible y lo indecible de la realidad o potencia de aquéllas, necesita // una actividad admirable. Así pues, Sócrates hace responsable a la memoria, no porque desconfíe de los mitos que ponen más allá de Urano algunas causas más importantes, o no los considere dignos de mención (pues él mismo en el *Fedro* [247c3-4] celebra el lugar supraceleste), sino porque los primerísimos seres no pueden ser recordables y cognoscibles por medio de la imaginación, // la opinión o el pensamiento; pues somos aptos por naturaleza para unirnos a ellos por la flor del intelecto y por la realidad de nuestra esencia, por medio de los cuales recibimos la percepción de su naturaleza desconocida. En efecto, lo que de ellos trasciende propiamente nuestra vida del conocimiento y // del recuerdo dice Sócrates que es causa de que no se nombren aquéllos mediante el orden de los nombres; porque ni siquiera son aptos por naturaleza para ser conocidos mediante nombres, sino que los teólogos los señalan de lejos por la analogía que tienen las cosas visibles con aquellos seres. Pero si fueran nombrables y captables por el conocimiento, también // habríamos podido hacer un discurso de la denominación de aquellos seres primerísimos.

CXIV. Que Homero no se eleva más allá del orden de Crono, sino que mostrando la causa próxima del demiurgo, lo llama «Crónida» (*Il.* I 498, II 111, etc.), y a los de su mismo orden llama Hera, Posidón y Hades, y a lo que está bajo Crono // dice «padre de hombres y de dioses» (*Il.* I 544, IV 68, etc.); y a Crono lo introduce sin obrar ni pronunciar nada, sino realmente de espíritu torcido, como si estuviera vuelto hacia sí mismo.

CXV. Que Orfeo (*Orph. fr.* 68) ha sacado mucho provecho de la abundancia de significados de los mitos, y ha mostrado con nombres todas las cosas que

67 P. están antes que Urano hasta // la primerísima causa, y ha llamado Tiempo a lo en sí mismo inefable y que sobrepasa las hénadas inteligibles, ya porque Tiempo es causa que preexiste a toda generación, ya porque Orfeo enseña en devenir las cosas que realmente son, para manifestar su // orden y la supremacía de los seres más universales en relación con los más particulares, para que lo que es según tiempo sea idéntico a lo que es según causa, así como la generación es idéntica a la procesión ordenada. Y Hesíodo venera muchas cosas también con el silencio y no nombra la causa absolutamente primera; pero que lo que está más allá de aquello procede de otra causa, lo demuestra (Hesíodo, *Theog*. 116) por lo siguiente:

> Ciertamente al comienzo de todo existió Caos,

pues es imposible que algo tenga origen sin causa. Ahora bien, no ha dicho quién es el fundamentador de Caos, sino que ha silenciado a uno y otro padre de los inteligibles, al trascendente y al coordinado con él, pues son completamente inefables. Pero también en los seres // que siguen a las dos series coordinadas, enseña con el silencio los seres coordinados con el Uno, y revela por medio de la genealogía sólo los coordinados con la díada ilimitada. Y por eso ahora (*Cra*. 396c4) Sócrates considera digno de mención a Hesíodo por omitir los seres que preceden a Urano por ser inefables. También los oráculos muestran aquéllos como «indecibles» (*Or. chald*. 191), // y añaden: «guarda silencio, iniciado» (*Or. chald*. 132); y él mismo en el *Fedro* (250c4) llama a la intelección de aquéllos «iniciación» y «epopteía», entre los cuales mucha o casi toda su acción es inefable e incognoscible.

CXVI. Que siendo triple el discurso sobre los dioses (*Cra*. 396d2-397a4), uno, de la imaginación, // cual era Eutifrón (Plat., *Euthyphr*. 7b2-5) al imaginar de modo irracional luchas y conjuras de dioses, otro, del

conocimiento, cual era Sócrates, y el otro, de la opinión, que está en medio de ésos, y que se eleva con conocimiento desde la opinión del nominador hasta las esencias de los dioses, y guarda alguna relación imagi-
68 P. nativa con Eutifrón // que se cree sabio, Sócrates, viendo que muchos como Eutifrón tienen pensamientos brutales sobre los dioses, desciende él mismo desde la actividad científica hasta los seres inferiores, e impulsa a los sometidos a la imaginación // hasta el estado intermedio de la creencia en los dioses. Por ello Platón hace responsable (*Cra.* 396d4-8) de esto a Eutifrón, no como guía de ese conocimiento, sino por incitar a Sócrates a la búsqueda de la verdad por medio de lo desmesurado de su imaginación.

CXVII. Que los términos del primer orden parecen unirse enteramente a los primerísimos del segundo. Sin duda, nuestro señor Hermes, siendo mónada de arcángel, es celebrado como dios. Pero Platón llama démones a toda la extensión intermedia entre dioses y hombres (*Cra.* 397d10-e1); y éstos son por naturaleza, // pero «los démones procedentes del linaje de oro» mencionados ahora (*Cra.* 397e8 ss.) y los héroes semidivinos no son por naturaleza démones y héroes (pues no siguen siempre a los dioses), sino que lo son por su relación, siendo almas que por su naturaleza se entregan a la generación, cual era el gran Heracles y los héroes semejantes. Y es propio de esas almas de héroes // lo magnificente, elevado y grandioso, y es preciso honrar a tales héroes y sacrificar en su honor según los preceptos del Extranjero ateniense. En efecto, éste dice: «después de los dioses el prudente celebrará misterios también en honor de los démones, y después de éstos, en honor de los héroes» (Plat., *Legg.* IV 717b2-4). Ciertamente ese // género heroico de las almas no siempre sigue a los dioses, es puro y más intelectivo con respecto a las demás almas, y desciende en beneficio de la vida de los hombres, por participar del desti-

no abajo gravoso, y los héroes tienen en gran medida lo elevador y liberador de la materia. De ahí que sin di-
69 P. ficultad los héroes reintegran en lo // inteligible y dirigen allí muchos ciclos, como reintegran los géneros menos racionales de las almas en lo inteligible, o bien que no son en absoluto racionales, o bien que lo son dificultosamente, o bien que lo son en grado mínimo.

CXVIII. Que cada uno de los dioses trasciende sin mezcla a // los posteriores, y los primerísimos y más universales démones están establecidos por encima de tal relación, pero los espíritus terrestres y particulares colaboran en las generaciones de algunas cosas, no realizando una unión natural con las cosas mortales, sino moviendo la naturaleza y completando su potencia fecunda, // desplegando el camino de la generación y reduciendo todos los impedimentos. Por cierto, los mitos, por la homonimia, encubren las cosas (*Cra.* 397b2-3); pues tales espíritus son homónimos de los dioses que son causas principales de su propia cadena. Por ello los mitos dicen que o bien los dioses se unen a las mortales, o bien los mortales a las diosas (*Cra.* 398d1-2). Pero si quisieran hablar expresa // y claramente, habrían dicho que Afrodita, Ares, Tetis y los restantes dioses, comenzando cada uno desde arriba hasta los últimos seres, dirigen su propia cadena que abarca muchas causas que difieren unas de otras por su esencia misma, como las de los ángeles, las de los démones, las de los héroes, las de las Ninfas y las semejantes. // En efecto, las potencias de esos órdenes apegadas a la tierra tienen mucho en común con el género humano; pues los términos de los primeros seres se unen con los comienzos de los posteriores, y estas potencias contribuyen a las demás realizaciones suyas según la naturaleza, y también a las generaciones; por eso parece a menudo // que los héroes son engendrados de su unión con los hombres, los cuales parece que tienen cierta superioridad sobre la naturaleza humana. Y se compe-

netra de modo natural no sólo tal género demónico con los hombres, sino también unos géneros con otros, //
70 P. como las Ninfas, unas con los árboles, otras con las fuentes y otras con las ciervas o serpientes. Pero, ¿cómo unas veces se dice (*Cra.* 398d1-2) que los dioses se unen a las mortales y otras, que los mortales se unen a las diosas? En efecto, las relaciones de los dioses con las diosas // dan dioses o démones eternos; pero al tener las almas de los héroes dos formas de vida, manifestando unas veces la potencia conveniente a los dioses según lo masculino que hay en ellas y el círculo de lo idéntico, y otras veces según lo femenino y el círculo de lo diferente, rectamente dirigidas ambas, no tienen relación con la generación, // por pensar lo anterior a sí mismas y cuidar de los posteriores sin entrar en relación con la generación; pero si están desviadas las dos, en nada se diferenciarán de las almas ordinarias, en las cuales no sólo está cerrado el círculo de lo idéntico, sino que el de lo diferente soporta rupturas y deterioros de toda clase (Plat., *Tim.* 43d1-e2). Luego es necesario que uno se mantenga según naturaleza y que el otro // sea impedido en su propia actividad. Por ello también los semidioses son según el segundo de los círculos que resplandecen desde los dioses. Por tanto, cuantos semidioses tienen el círculo de lo idéntico fácilmente resoluble y están despiertos para la vida elevadora y se inspiran en ella, ésos se dice que han recibido como padre a un dios, y una // mortal como madre por la ausencia de la vida opuesta; pero, al contrario, cuantos con arreglo al círculo de lo diferente son fáciles de mover y son buenos directores e inspiradores de sus acciones, para ésos el padre es mortal y la madre es una diosa. Pero, en resumen, lo que dirige convenientemente según uno y otro círculo, se inscribe en la causa divina, y // prevaleciendo el círculo de lo idéntico, se dice que lo divino es masculi-
71 P. no // y paterno, pero si prevalece el de lo diferente, se dice que es materno. Por lo que sin duda Aquiles es

buen director de sus acciones, como hijo de una diosa. Pero su ardor en las acciones lo demuestra también el hecho de que, estando en el Hades, desea la vida con el cuerpo para defender al padre (Hom., *Od.* XI 501-503). // En cambio, Minos y Radamantis son hijos de Zeus, al volverse desde la generación hacia el ser y al estar en contacto con el orden de los mortales en lo estrictamente necesario.

CXIX. Que con razón los ἥρωες (héroes) reciben su denominación a partir de Ἔρως (Eros) (*Cra.* 398d4). Ya que Eros es un «gran démon» (Plat., *Symp.* 202d13), de la colaboración de los démones nacen los héroes. Y porque Eros, // engendrado por Abundancia, que es mejor, y por Escasez, que es receptáculo y es peor (*Symp.* 203b7-c1), produce a los héroes análogamente a partir de géneros diferentes.

CXX. Que en Platón el término κομψόν (ingenioso) (*Cra.* 399a4) tiene dos significados[105]: el de // ingenioso y el de apropiado, y a su vez el de convincente y el de engañoso. Y el término κεκομψευμένον (hecho con ingenio) significa ingeniado (*Cra.* 400b3).

CXXI. Que, al igual que en el universo los ángeles purifican las almas, alejando las manchas que proceden de la generación y elevándolas hacia los dioses, y // algunos démones adheridos a la materia purifican las almas que miran a la materia maltratándolas y «doblegándolas sobre arbustos espinosos» (acciones que cumplen según lo que se enseña en la *República* [X 616a2-3] a propósito de Ardieo), así eliminan todo lo que les impide la percepción de las cosas superiores, // mientras que los sofistas (*Cra.* 398e1-3), haciéndonos ejercitar por medio de las refutaciones en uno y otro

---

[105] Cfr. Ireneo (*apud* Orión de Tebas 90.29-34 Sturz; *Etym. magn.* 527.49 Gaisford), etc.

sentido, cortan a la manera de démones el error derivado de la creencia, haciendo eso no para ayudar por
72 P. medio de la aporía a los refutados, // sino por causa de la vida de la imaginación y de la que imita opiniones. Los sofistas, en efecto, se revisten de verdaderos conocedores y dialécticos. Y también los últimos démones atormentan a las almas, no para hacerlas amar el ser, sino // porque han recibido tal naturaleza, guardiana de las cavidades materiales y forjadoras de imágenes, y apta para castigar a las almas que caen en aquel lugar.

CXXII. Que muchos dioses y démones, juzgando justo revelar la naturaleza de los dioses, transmiten los // nombres que le son apropiados (*Cra.* 397c1-2). Así también los dioses, revelando los órdenes inteligibles e intelectivos a los teúrgos nacidos en época de Marco Aurelio, han transmitido nombres de los órdenes divinos anunciadores de sus propiedades, con los que los teúrgos, invocando a los dioses, obtenían en las correspondientes ceremonias // su benevolencia. Y también muchas epifanías de démones les muestran a los hombres más afortunados nombres connaturales a las cosas mismas, por medio de los cuales hacen más clara la verdad acerca de los seres.

CXXIII. Que de los nombres, unos están establecidos // en las cosas eternas, otros en las corruptibles. De los establecidos en las eternas, unos son obra de hombres, otros, de causas más divinas. De los impuestos por una causa más divina que humana, unos son impuestos por los propios dioses, otros, por démones. De los impuestos por hombres, unos son impuestos con ciencia, y otros, sin ciencia. De los impuestos // en las cosas corruptibles, unos son impuestos con arte, otros, sin arte. De los impuestos sin arte ni pensamiento alguno, unos son impuestos según una causa divina incognoscible, cual es la fortuna, como el nombre de Ores-

tes[106], otros, sin tal causa. De los nombres impuestos sin causa, unos son impuestos según esperanza, //
73 P. otros, según recuerdo[107], otros, de ninguno de los dos modos. De los nombres impuestos con arte, unos son impuestos en las cosas presentes, otros, en las pasadas, otros, en las futuras. En las cosas presentes, por ejemplo, el nombre de Aristocles ha sido cambiado por el de Platón[108]; en las cosas pasadas, // por ejemplo, el nombre de Antíloco fue cambiado por el de Filopátor por exponerse en favor del padre[109], y en las cosas futuras, por ejemplo, si alguien, sabiendo de antemano por la astrología que su propio hijo iba a resultar ilustre, llamara a ése Pericles.

Pero hay también un género mixto de nombres, que deriva de la fortuna y // del arte, y ése es doble. En efecto, uno se da cuando alguien conoce el significado del nombre, pero ignora la naturaleza de la cosa. Pues Jantipo sabía que ese nombre, Περικλῆς (Pericles), significa περιττὴ εὔκλεια (extraordinaria fama), pero no sabía que su propio hijo Pericles iba a ser famosísimo, para // poder llamarlo de ese modo. Y el otro se da cuando uno ignora el significado del nombre, pero conoce la esencia de la cosa, por ejemplo, el que ha cambiado el nombre de Teseo por el de Heracles[110]. Pues sabía que Teseo es semejante a Heracles, pero ignoraba que el nombre de Heracles // se adapta sólo al de Heracles, porque Hera es para él causa de tan grandes luchas y de la fama posteriormente lograda a causa de esas luchas.

CXXIV. Que las intelecciones del alma, unas permanecen en el universo y lo abarcan, otras actúan sólo en los géneros más // particulares, y otras se aplican a

---

[106] Cfr. *In Crat.* LXXXVIII, 43.16 ss.
[107] Cfr. *In Crat.* LXXIV, 39.9-11.
[108] Cfr. *In Crat.* XVI, 6.26.
[109] Cfr. Jenofonte, *Cyneg.* I 14.
[110] Cfr. Plutarco, *Thes.* 29,3.

los pensamientos divinos en los seres eternamente indivisibles. Ejemplo de lo primero son los que contemplan las cadenas de Crono y de los dioses guardianes;
74 P. // de lo segundo, los que comprenden las cosas supracelestes y a «Zeus que allí guía un carro alado» (Plat., *Phaedr.* 246e4-5); de lo tercero, los amantes de distinguir con la observación las producciones orientadas a la generación que proceden del sol y de la luna.

CXXV. Que es propio de hombres alejados de nuestra tierra habitada el no considerar como dioses ni al sol ni a la luna, ni adorar a los demás celestes (*Cra.* 397d1-2) que son nuestros salvadores y protectores, y elevadores de las almas inmortales, demiurgos y fundamentadores de los mortales. Pero si // es imposible que, siendo hombres, habiten en algún lugar fuera de la tierra habitada, yo diría que tal audacia y esa creencia irracional[111], desafiante con respecto a los dioses celestes, es propia de almas arrastradas al propio Tártaro y a lo más oscuro y desordenado del universo. Mas ésos, // que estén donde fueron ordenados por la Justicia.

CXXVI. Que no sólo en las causas visibles, sino también en las supracelestes, intelectivas e inteligibles el nombre θεός (dios) (*Cra.* 397c5-d8) está razonablemente establecido. Pues la rapidez en sí, dice Sócrates en la *República* (VII 529d2-3), y la lentitud en sí residen // en los números inteligibles. Por ello hemos sido iniciados, en el *Fedro* (246e4-5), en que los dioses jefes independientes del universo, que son hipercósmicos, «guían un carro alado», y los teólogos (*Or. chald.* 191) dicen que, por delante de ésos, los dioses intelectivos llevan las riendas de tales carros, y que Urano mismo, ensamblador de los // dioses intelectivos y

[111] Para la crítica teológica del cristianismo, cfr. *etiam* Proclo, *In Alc.* II 264.6-265.3; *In Tim.* III 153.6-15; *Theol. plat.* II 11,65.5-11.

comprensivo, tiene su intelección en movimiento circular, y que las causas intelectivas que preceden a éste, por ser también éstas «indecibles», tienen un movimiento rápido e intemporal. También los oráculos las llaman θοαί (rápidas) y dicen que, procediendo del Padre, θέειν (corren) hacia él. Y Orfeo (*Orph. fr.* 71) acerca del // orden oculto de los dioses dice así:

75 P. ........... y lo indeterminado era llevado
en incesante círculo.

Pero es posible interpretar ese nombre también de otro modo; pues muestra las causas eficientes y demiúrgicas de todas las cosas; // porque θεῖναι (poner) y θήσω (pondré) se interpretan como ποιεῖν (producir)[112].

CXXVII. Que en los dioses no hay nada inconsistente y débil, sino que allí todo es activo, y son vidas que borbotan y actúan eternamente.

CXXVIII. Así pues, acompañando siempre a los dioses los géneros posteriores a ellos // y ayudándoles a completar las producciones pericósmicas, desde arriba hasta los últimos seres, unos son reveladores de la unión, otros, transmisores de la potencia, otros, aptos para invocar el conocimiento de los dioses y de su esencia intelectiva. Y de éstos, los expertos en los asuntos divinos a unos los llaman géneros // angélicos, fundamentados en la realidad misma de los dioses y que hacen acorde con los seres posteriores lo uniforme de la naturaleza de los dioses; por ello la clase de los ángeles tiene la forma del bien, como mostrando la oculta bondad de los dioses. A otros los llaman demónicos

112 Cfr. Heródoto II 52; *Schol. in Dionys. Thrac.* 246.19-20 Hilgard; *Anecd. graec.* II 377.13 Cramer; *Etym. magn.* 445.48 Gaisford. Sócrates explica (*Cra.* 397d4) la etimología de θεοί (dioses) a partir de θεῖν (correr), mientras que Proclo hace derivar ese nombre también de θεῖναι (poner).

por enlazar // la parte intermedia del universo, por dividir la potencia divina y por llevarla hasta las últimas cosas. Pues dividir significa δαῖσαι (distribuir)[113]. Y ese género demónico es de muchas potencias y múltiple, para dar realidad a los últimos démones materiales y seductores de las almas y avanzar a la forma más dividida y material de su actividad. // A otros géneros los llaman heroicos, haciendo ascender las almas humanas a lo alto y elevándolas por el amor, procuran una vida intelectiva, magnífica y grandiosa y han obtenido total-
76 P. mente // un orden y una previsión conversivos y la afinidad con el intelecto divino, hacia el que también hacen volver a los seres posteriores. Por ello han recibido ese sobrenombre, por ser capaces de αἴρειν (elevar)[114] y levantar las almas hacia los dioses. Y estos tres // géneros posteriores a los dioses están siempre en dependencia de ellos, pero separados unos de otros. Unos son intelectivos por esencia, otros tienen su esencia en almas racionales, y los otros están fundados en vidas irracionales y sometidas a la imaginación, y es evidente que los intelectivos reciben una sabiduría que sobrepasa la naturaleza humana, eternamente // unida a los actos del pensamiento, los racionales actúan de modo discursivo según la sabiduría, y los irracionales están privados de inteligencia, pues habitan en la materia y en los lugares más oscuros del universo, unen las almas a las cavidades productoras de imágenes y estrechan a las llevadas bajo aquella región, hasta que terminen de expiar la // pena debida. Así pues, Sócrates ahora (*Cra.* 397d10-398c6) llama δαίμονες (démones) a esos tres géneros superiores a nosotros. Pero no

---

[113] Cfr. *Schol. A ad Il.* I 36.18 ss. Dindorf; *Etym. magn.* 251.14 Gaisford. Proclo hace derivar δαίμονες de δαῖσαι (distribuir) en estos dos pasajes (*In Crat.* CXXVIII, 75.19 ss., 76.18-19), mientras que en el *Crátilo* (397d10-398c6) se hace derivar de δαήμονες (sabios).

[114] Cfr. *Anecd. graec.* I 186.5 Cramer; *Etym. magn.* 437.42 Gaisford. En el *Crátilo* (398c6-e3) el nombre ἥρως (héroe) es derivado de ἔρως (amor), ἐρωτᾶν (preguntar) y εἴρειν (hablar).

te extreñes de que la raza material de los démones esté en desacuerdo con la etimología; y en efecto esa raza es la que prevalece, y tal vez en δαίω (distribuyo) está μερίζω (divido), en la idea de que se goza de la μερισμός (división).

CXXIX. Que siendo triple la realidad de los géneros superiores a nosotros, intelectiva, racional e imaginativa, corresponde el género de oro (*Cra.* 397e8) a la intelectiva; pues el oro está dedicado al primerísimo mundo que es «ígneo e intelectivo», dicen los teólogos. El género de plata corresponde a la realidad racional, pues la plata // corresponde al mundo intermedio y etéreo. Y el género de bronce corresponde a la realidad irracional e imaginativa, pues la imaginación es intelecto conformador pero no puro, como el bronce que parece tener coloración de oro, posee en gran cantidad lo terrestre, resistente y afín a las cosas sólidas y sensibles. Por ello es análogo al «cielo abundante en bron-
77 P. ce» (Hom., *Il.* V 504; *Od.* III 2) // y «broncíneo» (Hom., *Il.* XVII 425), que es el cielo perceptible, cuyo demiurgo inmediato se ha transmitido que trabaja el bronce. Y éstos son los tres géneros de démones, a los que corresponden el género de oro, el de plata y el de bronce. El género cuarto y heroico es // inferior a algunos que se cuentan entre los tres géneros mencionados, pero superior a otros. Pues el género heroico se aferra a la acción, aunque está sometido a la previsión de los posteriores y a la vida incontenible, pero posee lo magnificente y manifiesta lo grandioso de su propia virtud. El quinto género, // el humano, sujeto a muchas afecciones, que se asemeja al hierro «muy forjado» (Hom., *Il.* VI 48) y negro a causa de lo material y oscuro de su vida, muestra las acciones desordenadas, que son desviadas e irracionales.

CXXX. Que Platón ahora (*Cra.* 397d10-398e3) hace un examen de démones y héroes, // no de los que

guardan relación con nosotros, sino de los que están más allá de nuestra esencia; pero, por analogía, se eleva de los que guardan relación con nosotros hasta los elevados, y deja a un lado el género material de los démones.

CXXXI. Que el hecho de que en la lengua antigua (*Cra.* 398b6-8) los δαίμονες (démones) // sean llamados δάμονες[115] muestra que se servían de la vocal α en lugar del diptongo αι.

CXXXII. Que las sílabas y las letras parecen tener en los nombres la razón de su esencia, mientras que los acentos agudo y grave son potencias de los nombres (*Cra.* 399a6-b9).

CXXXIII. Que nuestro intelecto es dionisíaco y // realmente estatua de Dioniso. Por tanto, cualquiera que falte contra él y desgarre su naturaleza indivisible a la manera de los Titanes por medio de la compleja falsedad, ése, evidentemente, falta contra el propio Dioniso,
78 P. // y más que los que cometen faltas contra sus estatuas externas, en la medida en que el intelecto, más que las demás cosas, es afín a ese dios.

CXXXIV. Que los géneros más universales de los dioses los podemos // concebir mejor que los géneros más particulares. Pues en los dioses hegemónicos y principales, lo universal de su hipóstasis y que se extiende a todas las cosas, lo conocemos más claramente que en los dioses independientes del mundo, y al excelso Zeus, que es para todos dispensador y demiurgo del vivir, lo aprendemos más fácilmente // que al que procura el vivir sólo a los celestes. Y que es uno el demiurgo universal, es evidente para todos, pero

---

[115] Proclo lee δάμονες (cfr. Arquíloco, fr. 3.4 West) en lugar de δαήμονες (*Cra.* 398b6).

que los más particulares sean tres, eso es difícil de comprender.

CXXXV. Que cada uno de los dioses, en la medida en que se conoce a sí mismo y a todos los demás géneros divinos y participa de todos y // los define conforme a su propia realidad, en esa medida procura una hipóstasis a los nombres divinos, los cuales son para nosotros incognoscibles e impronunciables (*Cra.* 400d6-9), aunque en nosotros se dan en el alma todos los nombres intelectivos y divinos. Pero si los pensamientos están en el alma no de modo coordinado con el intelecto, sino a modo de imagen y en subordinación, mucho más el alma // estará turbada para pensar puramente en los dioses, pero sólo a modo de imagen puede recibir pensamientos acerca de la esencia y denominación del dios.

CXXXVI. Que, así como el que dispensa desde sí mismo toda la luz encósmica es llamado Sol, así también es llamado Apolo el // que dispensa desde sí mismo la verdad (*Cra.* 405c2-3)[116].

CXXXVII. Que la alteración de los nombres divinos en los dioses, los ángeles, los démones y las almas se produce por analogía con sus esencias y sus conocimientos (*Cra.* 400e1-401a1). Pues así como los ángeles no llaman a los dioses y a sí mismos de manera su-
79 P. perior y más intelectiva, // así tampoco los llaman las naturalezas inferiores de démones, héroes o almas[117].

CXXXVIII.

Celebrad, jóvenes, a Hestia, la más antigua de las [diosas;

---

[116] Cfr. *In Crat.* CLXXIV, 99.11-13 y 27.

[117] Los manuscritos presentan esta *ecloga* y la siguiente de modo continuo, distribución que es seguida por J. F. Boissonade.

en efecto, en las plegarias exhortaban alabar a Hestia antes que a las demás (*Cra.* 401b1-2).

CXXXIX. Que Crono, juntamente con Rea procrea a Hestia y a Hera, que están coordinadas con las causas demiúrgicas. Pues Hestia concede por sí misma // la permanencia y fundamento estable en aquellas mismas causas y la esencia indisoluble, mientras que Hera concede la procesión y la multiplicación de los seres posteriores, y es fuente vivificante de las razones y madre de las potencias fecundas. De ahí que ésta se dice que se une con el demiúrgico Zeus, engendrando a través de esta unión // de modo materno cuantas cosas Zeus genera de modo paterno, y que Hestia permanece en sí misma manteniendo pura la virginidad y siendo causa de identidad para todas las cosas. Ambas diosas han adquirido por participación, juntamente con la perfección propia, también la potencia de la facultad racional, y por eso sin duda unos dicen que Ἑστία (Hestia) ha sido llamada a partir de ἐσσία, // mirando a la realidad propia de ella; otros, mirando a su potencia vivificante y dinámica, que reside en ella procedente de Hera, dicen ὠσία, por ser causa de ὦσις (impulso) (*Cra.* 401c3-e1). Todo lo divino, en efecto, está en todo y lo que es del mismo orden participa sobre todo recíprocamente entre sí y está fundado recíprocamente lo uno en lo otro. Así pues, cada uno de los // órdenes demiúrgicos y vivificantes posee, habiéndolo recibido de Hestia, el propio ser que tiene, y las órbitas de los planetas en el cielo adquieren la identidad a partir de ella, y los polos y los centros reciben de ella el reposo permanente.

80 P. CXL. Que Hestia no muestra la οὐσία (esencia), sino la permanencia y el estable fundamento en sí misma de la esencia; por ello, esta diosa procede después del gran Crono. Pues lo que está antes que Crono no tiene el ser en sí mismo y en otro, sino que eso co-

mienza con Crono. // Y el estar en sí mismo es propio de Hestia, mientras que el estar en otro lo es de Hera.

CXLI. Que la teología de Hesíodo (*Theog*. 453 ss.) hace derivar a Hestia[118] de la mónada de Rea conforme a las partes superiores del rango, conforme a las inferiores, a Hera, y conforme a las intermedias, // a Deméter. Orfeo (*Orph. fr.* 145) dice que en cierto modo Deméter es idéntica a la entera vivificación, pero que de otro modo, no lo es. Pues si está arriba es Rea, pero si está abajo con Zeus, es Deméter. Y en efecto lo que es producido es semejante a lo que lo produce y casi idéntico.

CXLII. Que ahora (*Cra.* 402b1 ss.) es preciso escuchar con seguridad acerca de las corrientes y movimientos; Sócrates, en efecto, no desciende hasta el flujo material de Heráclito (pues eso es falso e indigno del pensamiento de Platón). Pero ya que es justo interpretar por analogía lo divino por medio de sus propias imágenes, con razón Sócrates, // bromeando y hablando a la vez en serio en el mismo pasaje, asimila a corrientes las divinidades de las fuentes y de Crono, por el hecho de que los bienes siempre son canalizados desde los seres que están arriba hasta los que están abajo. Por ello, según la imagen de los ríos, después de las divinidades de las fuentes, que de modo siempre fluyente rociarán los bienes, son ensalzadas las divinidades principales (*Or chald.* 40); porque tras la // fuente se contempla el principio de ellas.

CXLIII. Que los dioses universales, propiamente llamados intelectivos, cuyo padre es el gran Crono (*Cra.* 402b2-3), son llamados con propiedad fontanales.

81 P. Pues de éste se lanzan rayos implacables,

---

118 Cfr. Proclo, *In Tim.* III 249.16 ss.

dice el oráculo (*Or. chald.* 35) sobre Crono. Y acerca de Rea, fuente vivificadora, de la que se engendra toda vida divina, intelectiva, animada y encósmica, así dicen los oráculos // (*Or. chald.* 56):

> Rea en verdad es fuente y flujo de los
> [bienaventurados intelectivos;
> porque es la primera que, habiendo acogido en su
> [seno inefable las potencias de todas las cosas,
> extiende el rápido nacimiento a todo.

Y en efecto, esa diosa fundamenta la ilimitada efusión de toda la vida // y todas las potencias incesantes, y mueve todas las cosas según las medidas de los movimientos divinos, y hace volver hacia sí misma todas las cosas, estableciéndolas en sí misma por ser del mismo orden que Crono. Por consiguiente, es denominada Ῥέα (Rea)[119] por hacer ἐπιρρεῖν (fluir) continuamente los bienes y por ser causa de la divina ῥᾳστώνη (facilidad), «viviendo los dioses ῥεῖα (fácilmente)» (Hom., *Il.* VI 138; *Od.* IV 805; V 122); // a Rea están consagrados el agua y todos los acueductos.

CXLIV. Que Océano (*Cra.* 402b4-5)[120] es, para todos los dioses, causa de la actividad rápida y más vigorosa, y delimitador de las divisiones de los primeros, intermedios y últimos órdenes, vuelto, por la rapidez del intelecto, hacia sí mismo y a los // principios que le son propios, moviendo todas las cosas desde sí mismo hasta sus propias actividades, completando las potencias de esas actividades y transformándolas en incesantes. Tetis[121] por su parte infunde la permanencia a las cosas movidas por Océano, y procura la estabilidad a los seres elevados por aquél a la procreación de los

---

[119] Proclo hace derivar el nombre de Rea a partir de ἐπιρρεῖν y de ῥεῖα. Sobre el primer aspecto del nombre, Sócrates afirma (*Cra.* 402b4) que Rea y Crono son nombres de corrientes (ῥευμάτων ὀνόματα).

[120] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 178.18 ss.

[121] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 179.8 ss.

posteriores // y la pureza de la esencia a los seres que desean producir vigorosamente todas las cosas, como reteniendo todo lo διαττώμενον (colado) y διηθούμε-
82 P. νον (cribado) (*Cra.* 402c7-d1) // de las hipóstasis divinas[122]. Pues cada una de las primerísimas causas, aunque procure a los seres posteriores la participación en los bienes, sin embargo retiene en sí misma lo inmaculado, no mezclado y puro de la participación, por ejemplo, de la participación en la vida o en el // ser o en la intelección. El intelecto está colmado y colma el alma, pero estableciendo en sí mismo lo puro y trascendente de cada uno de esos bienes, hace brillar para los seres posteriores, desde sí mismo, las medidas inferiores de esos bienes; y el punto culminante de las actividades comienza en los seres superiores por medio de Océano, // mientras que lo colado y cribado comienza por medio de Tetis. Pues todos los bienes que, de los seres situados por encima, son dados a los seres posteriores, ya digas las esencias, las vidas o las intelecciones, son cribados. Y cuantos bienes primordiales hay en ellos, se establecen en ellos, mientras que los que pueden ser más imperfectos los ceden a los seres inferiores, como también con respecto a las aguas que fluyen, // las que están más cerca del origen son más puras, y las que están más lejos son más turbias.

Océano y Tetis, por tanto, son dioses fontanales según las primerísimas hipóstasis de sí mismos. Por ello Sócrates ahora (*Cra.* 402b4-5) los ha llamado padres de las corrientes. Pero avanzan // también hasta los demás órdenes de los dioses, mostrando en cada uno las mismas potencias: principales, libres del mundo y celestes. Y Timeo (*Tim.* 40e5-6) celebra los órdenes sublunares, llamándolos padres de Crono y de Rea,

[122] La etimología del nombre de Tetis se completa en *In Crat.* CXLIII, 83.7-9, donde figura la forma ἠθούμενον (cfr. *Cra.* 402d1). Sin embargo, aparece también en Platón διηθεῖν καὶ διαττᾶν (*Soph.* 226b5), y desde luego en Proclo (*In Tim.* III 179.21-27).

y descendientes de Urano y de Tierra. Y sus últimos órdenes // son los dominios divididos en torno a la tierra, los que aparecen sobre ella y los que, bajo la tierra, delimitan el reino de Hades del dominio de Posidón.

CXLV. Que Crono (*Cra.* 402b2-3) está coordinado con Rea y con Zeus, pero con Rea está coordinado como padre con respecto a una potencia fecunda, con Zeus está coordinado como inteligible con respecto al intelecto.

83 P. CXLVI. Que se dice (*Cra.* 402b7-c1) que Océano «se une en matrimonio» con Tetis, y Zeus con Hera, y cosas semejantes, en cuanto que establece la relación con ella para la generación de los seres inferiores. En efecto, la coordinación en armonía con los dioses y la cooperación connatural // en las procreaciones son llamadas «matrimonio» por los teólogos (*Orph. fr.* 112)[123].

CXLVII. Que Tetis (*Cra.* 402c7-d2) ha sido nombrada por lo διαττώμενον (colado) y lo ἠθούμενον (cribado), como Διαττηθύς (Diatetis), y, por aféresis de las dos primeras sílabas, Τηθύς (Tetis).

CXLVIII. Que mientras Crono es mónada del orden titánico de los dioses, Zeus lo es del demiúrgico. Y Zeus es doble: por un lado, es trascendente y está coordinado con Crono, siendo fontanal, completando enteramente la tríada de los padres intelectivos y envolviendo su límite; por otro, // es contado entre los Crónidas y ha recibido lo más elevado de Crono y el mando en esa tríada, acerca del cual dice también el Posidón homérico (Hom., *Il.* XV 187):

Tres somos los hermanos nacidos de Crono;

y el primer Zeus, puesto que es demiurgo de todo, es rey de los primeros, // de los intermedios y de los últi-

[123] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 176.15 ss., 248.5 ss.

mos seres. Acerca del cual Sócrates hace un momento (*Cra.* 396a7-b1) decía que es arconte y rey de todos, y que a todos la vida y su preservación les viene por medio de él. Pues el hecho de que Zeus esté antes que todos muestra que está antes que los tres. Y Zeus como dios principal y coordinado con los tres Crónidas // administra la tercera parte del universo, conforme al hecho de que «en tres lotes está todo repartido» (Hom., *Il.* XV 189), y es el más elevado de los tres, y es homónimo del dios fontanal, y está unido a él, y es llamado unitariamente Zeus. El segundo Zeus es llamado con dos apelativos, Zeus marino[124] y Posidón. Y el tercer
84 P. Zeus, es llamado con tres apelativos, // Zeus subterráneo[125], Plutón y Hades. El primer Zeus salvaguarda, produce y da vida a los seres más elevados, el segundo Zeus a los segundos, y el tercer Zeus a los terceros. Por ello se dice que este último rapta a Core, para vivificar en compañía de ella los confines // del universo.

CXLIX. Que[126] al separarse el orden de los Titanes del orden ensamblador de Urano, y al tener en él una cierta permanencia y connaturalidad, Crono es jefe de la división, y por eso arma a los demás dioses // contra el padre, y él mismo recibe de la madre la hoz, por la cual delimita su propio reino del de Urano (Hesíod., *Theog.* 164 ss.). Océano, por su parte, está coordinado con los que permanecen en la morada del padre y vigila el punto medio de los dos órdenes, como Titán que por una parte es contado entre los dioses que acompañan a Crono, // y, por otra, prefiriendo la coordinación con Urano y asociándose a los dioses ensambladores. Pues ciertamente conviene al que delimita los primeros y los segundos órdenes estar dispuesto en medio de los órdenes delimitados. Y ese dios ha recibi-

---

124 Posidón es denominado Ζεὺς ἐνάλιος.

125 Plutón es denominado Ζεὺς καταχθόνιος.

126 Cfr. Proclo, *In Tim.* III 185.14-187.14.

do absolutamente tal potencia, y divide los géneros de los dioses, los de los Titanes, // de los ensambladores, y los vivificadores, de los demiúrgicos. Por lo que el antiguo oráculo llama Océano al dios que delimita lo visible e invisible del cielo, y por eso los poetas dicen que tanto el sol como los demás astros surgen de Océano. Sin duda, por medio de esas dos uniones de dioses, el discurso comprende todo el orden de los Titanes // que permanece y procede a la vez, por medio de la unión con Crono, todo lo que está separado de los padres, y por medio de la unión con Océano, todo lo que está unido a los dioses comprensivos; o, si quieres, por
85 P. medio de la unión con Crono, toda la // causa materna, y por medio de la unión restante, todo lo sometido a la causa paterna. Pues lo femenino es causa de la procesión y de la separación, mientras que lo masculino lo es de la unificación y permanencia estable[127].

CL. Que de la tríada demiúrgica se reparte // todo el mundo y se distribuye la indivisible, única y entera demiúrgia del primerísimo Zeus, lo que es más elevado y que tiene función de padre es Zeus, que, habiendo obtenido la misma denominación por medio de la unión con el entero intelecto demiúrgico, ha sido omitido ahora (*Cra.* 402d4-5) por Platón por esa misma razón. // Lo intermedio y que une ambos extremos, lo ha recibido Posidón, colmándose de la esencia de Zeus y colmando a Plutón. En efecto, padre de esa tríada entera es Zeus, potencia es Posidón, e intelecto es Plutón, estando todos en todos, y recibiendo el carácter de su hipóstasis // uno por una cosa y otro por otra; porque Zeus está constituido según el ser, Posidón según la potencia y Plutón según el intelecto; sin embargo, todos son causa de la vida de todos, pero uno según la esencia, otro, según la vida, y el otro según el intelecto. Por lo que también el teólogo (*Orph. fr.* 195) dice

[127] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 179.27-28.

que el primero y el último, en compañía de Core, // producen los seres primeros y los últimos, y que el intermedio produce también sin aquélla, coordinando a partir del dominio de los dos la causa generativa. Por ello dicen que Core es forzada por Zeus, pero raptada por Plutón. Y afirman que el dios intermedio es causa de movimiento para todos, como si ellos // fuesen inertes. Por ello Posidón es llamado Enosigeo[128], como iniciador del movimiento y, entre los que reciben el reino de Crono, le están dedicados el dominio intermedio y el mar fácil de mover. Por tanto, según la división entera, lo más elevado es de Zeus, lo intermedio es de Posidón, y lo último es de Plutón, ya // mires a los puntos cardinales, como por ejemplo, el levante, el mediodía y el poniente, ya dividas el mundo entero en lo esta-
86 P. ble, // en lo errante y en lo sublunar, ya dividas lo generado en lo ígneo, lo terrestre y lo intermedio; ya dividas la tierra en sus lugares altos, los intermedios y hundidos, y los subterráneos. Pues esta tríada se reparte absolutamente, entre los límites demiúrgicos las primeras, // intermedias y últimas especies de las obras demiúrgicas.

CLI. Que el nombre Ποσειδῶν (Posidón) se analiza ahora (*Cra.* 402d11-403a3) de tres modos[129]. En efecto, Posidón es el que sostiene el tridente[130], y los Tritones y Anfítrite están emparentados con ese dios. En primer lugar, su nombre deriva del dominio administrado por él, y de las // almas que entran en la generación, cuyo ciclo de lo idéntico está impedido, si realmente el mar es análogo a la generación. En segundo lugar, el nombre de Posidón deriva de su relación con

---

[128] Ἐννοσίγαιος (el que sacude la tierra) es un epíteto de Posidón (cfr. Hom., *Il.* VIII 201, etc.).

[129] La etimología del nombre de Posidón es analizada en el *Crátilo* triplemente: ποσίδεσμος (atadura para los pies), πολλὰ εἰδώς (que sabe muchas cosas), ὁ σείων (el que sacude).

[130] τριαινοῦχος (el que sostiene el tridente) es un epíteto de Posidón.

lo que le precede, según lo cual, en comparación con Posidón se ha dicho (Hom., *Il.* XIII 355) de Zeus:

> Pero Zeus ha nacido el primero de los dos y sabe más [cosas;

y en efecto Zeus, bajo este aspecto, es un inteligible contiguo a Posidón. En tercer lugar, su nombre deriva de la actividad orientada a lo exterior y de su relación con Plutón. Pues también Plutón es capaz de mover la naturaleza y es vivificador de los últimos seres, y administra la propia tierra e impulsa a las procreaciones.

CLII. Que Posidón (*Cra.* 403a1-2) es un dios intelectivo demiúrgico, que acoge a las almas que descienden a la generación, y Hades (*Cra.* 403a5-404b4), un dios intelectivo demiúrgico, que libera de la generación a las almas. Estando dividido en tres partes nuestro ciclo completo, en la vida anterior a la generación, que pertenece a Zeus, en la que está dentro de la generación, que pertenece a Posidón, // y en la posterior a la generación, que pertenece a Plutón, entonces con razón Plutón, que se caracteriza por el intelecto, hace volver los fines a los principios, completando un ciclo sin principio y sin fin, no sólo en las almas, sino también en toda la demiúrgia de los cuerpos y, absoluta-
87 P. mente, de todos los ciclos, // desplegándolo desde la eternidad, como los despliegues de los movimientos de las almas astrales y de las de la generación, y lo demás. Así pues, Zeus gobierna la vida de las almas antes de entrar en la generación.

CLIII. Que ahora (*Cra.* 403a3-404b4) Sócrates reprocha a algunos que analizan mal el nombre Πλούτων (Plutón) a partir de la πλοῦτος (riqueza) procedente de la tierra por los frutos y los metales, y el nombre Ἅιδης (Hades) por lo ἀιδὲς (invisible), oscuro y temible, atribuyendo a los dos nombres el mismo

significado[131], // a Plutón, como intelecto en relación con la πλοῦτος (riqueza) de la sabiduría, a Hades, en relación con el intelecto εἰδώς (que conoce) todo[132]. Pues este dios es σοφιστής (sabio), y libera las almas de la generación purificándolas después de la muerte. En efecto lo ἀιδές (invisible), como algunos malinterpretan, no es un mal; ya que la muerte no es un mal, aunque // emocionalmente les parece invisible; pero en cuanto es invisible es superior a lo visible, como todo lo inteligible. Por tanto, el intelecto, en cada tríada de los seres, se despliega hacia el ser y la causa paterna, imitando un ciclo.

CLIV. Que el divino Proclo comprende también a los que analizan el nombre Πλούτων (Plutón), // y lo hacen derivar así de la πλοῦτος (riqueza) procedente de la tierra a través de los frutos y los metales.

CLV. Que los hombres amantes del cuerpo, refiriendo erróneamente a sí mismos las afecciones del alma, consideran temible la // muerte, por ser causa de disolución. Pero la verdad es que para el hombre que ha muerto es mucho mejor vivir según la naturaleza en el Hades que vivir contra la naturaleza en unión del cuerpo, impedido de actuar intelectivamente. Por ello es preciso que él «sea despojado» de la
88 P. carne con la que está recubierto, // como Odiseo «de sus andrajos» (Hom., *Od.* XXII 1), y que no sea ya «semejante a un pobre mendigo» (Hom., *Od.* XVI 273; XVII 202,337; XXIV 157), con la necesidad que tiene su cuerpo de «arreglar sus propios harapos» (Hom., *Od.* XIV 512).

---

[131] Cfr. *Anecd. graec.* II 180.12 Cramer; *Etym. magn.* 42.1 ss., 26 ss. Gaisford.

[132] Sócrates afirma que Hades, contrariamente a la opinión más extendida, no ha recibido este nombre a partir de ἀιδὲς (invisible), sino a partir de εἰδέναι (saber) (*Cra.* 403a5-404b4). Algunos manuscritos leen ἀειδὲς (*Cra.* 403a7 BT δS; 404b2 ἀειδοῦς δS) en lugar de ἀιδὲς.

Porque lo divino no es accesible a mortales que
[piensan según el cuerpo,
sino a cuantos, desnudos, se apresuran hacia las
[alturas,

como dice el oráculo (*Or. chald.* 116).

CLVI. Que Platón contempla el deseo (*Cra.* 403c1-d6) según cada parte del alma: el irascible desea honor o victoria, y el racional desea la virtud. E igualmente Platón quiere contemplar el valor, la confianza, // el placer y sus contrarios conforme a cada parte del alma.

CLVII. Que en los dioses, la necesidad, contra la que «ni siquiera la divinidad combate»[133], coincide con el amor y la voluntad de ellos[134].

CLVIII. Que el gran Platón conoce tres géneros de Sirenas (*Cra.* 403d8-e1)[135], // el celeste, que está bajo la soberanía de Zeus, el generativo, que está bajo Posidón, el purificador, que está bajo Hades. Y es común a todas ellas el hecho de que someten todas las cosas a sus propios dioses jefes, por medio de su movimiento armonioso. Por ello Platón quiere unificar el alma que está en el cielo // con los modos de vida de allí; y conviene que ellas, al vivir en la generación, «naveguen» (*Phaedr.* 259a7) al modo del Odiseo homérico[136], ya que también el mar es imagen de la generación, para no ser seducidas por la generación. Conviene además que las almas, al estar en el Hades, se asocien a ese dios por medio de las intelecciones. De modo que Platón sabe que en el // reino de Hades, hay géneros de dioses, de démones y de al-

---

[133] Cfr. Simónides, fr. 4.20-21 Diehl, citado en Platón, *Protag.* 345d5 y *Legg.* V 741a4-5.

[134] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 160.29-30.

[135] Cfr. Proclo, *In Remp.* II 239.7 ss.

[136] Cfr. Proclo, *In Remp.* II 238.24 ss.

mas, las cuales bailan alrededor del dios, seducidas por las Sirenas de allí.

89 P. CLIX. Que Platón sabe asignar el nombre σοφιστής (sabio) (*Cra.* 403e4) a un asunto venerable; pues llama así (*Resp.* X 596d1) al que es capaz de hacer volver hacia sí lo que es distinto, como hacen Zeus, Hades y Eros (*Symp.* 203d8).

CLX. Que no todas las almas, después de la separación del cuerpo son juzgadas dignas de la unión con Plutón, sino las más diligentes (*Cra.* 403e7-404a7). En efecto, las almas más corpóreas son liberadas del mal laboriosa y dolorosamente por algunos démones o ángeles purificadores.

CLXI. Que el demiúrgico Zeus y arconte de todos los demiurgos, queriendo hacer depender toda la cadena de los demiurgos de la cadena de los Titanes, con razón se dice (*Cra.* 404a6) que encadena a Crono, en cuanto que está vuelto hacia Crono, y que depende de él, y que contempla la magnitud y dimensión de la contemplación de Crono, // y que establece a Crono en sí mismo. Pues tiene Zeus a Crono en sí mismo al modo de Zeus. Por tanto, Zeus encadena en sí mismo a Crono firme y permanentemente, y Zeus está encadenado a Crono del mismo modo.

CLXII. Que es doble el retorno del alma (*Cra.* 403c1-404a4)[137], uno, según el cual // se eleva al ser y se purifica de las cosas vinculadas a la generación, retorno que los vínculos de Plutón procuran después de la muerte; otro, según el cual el alma se ha elevado ya a través de la purificación del Hades, y cumple su ciclo según la vida de allí y el modo de vida de las intelecciones, retorno que los vínculos de Crono cumplen por

[137] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 292.4-5.

medio de la // unión con Zeus. En efecto, el alma, tras imprimir una huella en lo inteligible, atraviesa allí la llanura de los inteligibles y observa aquellas bienaventuradas contemplaciones, como Sócrates enseña en el *Fedro* (247d1-7), y esta segunda subida es ma-
90 P. yor y más completa que la primera. Así pues, // «las almas prendadas del cuerpo» (*Cra.* 404a4-5; *Phaed.* 108a7-b1), no sólo los vínculos del Hades no pueden retenerlas y elevarlas al dominio de Zeus, sino ni siquiera los vínculos de Crono (*Cra.* 404a5-7), los cuales, al ser evidentemente de un padre, son también más fuertes.

CLXIII. Que se dice (*Cra.* 403a1-2) que Posidón «sabe mucho» comparado con Zeus, y que Hades «sabe todo» (*Cra.* 404b3), en cuanto juzgado en relación con las almas, a las que dispensa el conocimiento. Y sin duda Posidón es más universal que Hades.

CLXIV. Que del mismo modo que conviene analizar el nombre Πλούτων (Plutón) no // sólo en su sentido habitual, la πλοῦτος (riqueza) que procede de la tierra (*Cra.* 403a3-5), sino también en el de la riqueza de la sabiduría[138], así también el nombre Δημήτηρ (Deméter) conviene analizarlo, no sólo en el sentido de alimento corpóreo, sino que es preciso considerar esta diosa la primera de los propios dioses, por ser dispensadora de alimento (*Cra.* 404b8)[139], primero para los propios dioses, a continuación, para los que están después de aquéllos, y es preciso que la // cadena de tal obra benéfica llegue hasta el alimento corpóreo. Y en efecto, el carácter de Eros también brilla sobre los primeros dioses, así como el arte adivinatoria y médica de Apolo, y de igual modo las propiedades de los otros dioses.

---

[138] Cfr. *In Crat.* CLIII, 87.10.

[139] Cfr. *In Crat.* CLXVIII, 92.5-6.

CLXV. Que el término alimento, aplicado a los dioses, significa // la plenitud intelectiva de los más elevados en los posteriores. Por tanto se alimentan los dioses cuando piensan a los dioses que están antes que ellos y se perfeccionan y ven las «bellezas inteligibles», como la «justicia en sí», la «sabiduría en sí» y las semejantes, como se ha dicho en el *Fedro* (247d1-7).

CLXVI. Que en el *Crátilo* el gran Platón no tiene // como objeto[140] celebrar los primerísimos, los intermedios y los últimos órdenes de los dioses, sino sólo las propiedades reveladas en sus nombres.

CLXVII. Que Orfeo, al decir que Deméter es idéntica a Rea, quiere decir que, estando arriba en compañía
91 P. de Crono, // es Rea inseparable, y que produciendo y engendrando a Zeus, es Deméter. Dice, en efecto (*Orph. fr.* 145):

> Primero era Rea, después que fue madre de Zeus,
> ha llegado a ser Deméter.

Hesíodo (*Theog.* 454) llama hija de Rea a Deméter, y con él están evidentemente de acuerdo los teólogos. Pues lo mismo da que desde la unión con Crono avance al segundo orden, o que sea la primerísima hija de Rea. En efecto, siendo de este modo Deméter, recibiendo de Rea, toda ella vivificadora, un orden superior y hegemónico // y conteniendo los puntos intermedios de la entera vivificación (*Or. chald.* 50), llena todos los seres hipercósmicos, de los conductos de la vida perfecta, difundiendo entre todos la vida indivisible, uniforme e indiferenciada. Pero antes que ésos nos revela el propio intelecto demiúrgico // y entrega a éste la potencia de la vivificación del universo. Pues así como Crono dispensa desde arriba al demiurgo la causa de su ser y de su esencia, así también Deméter des-

[140] Cfr. *In Crat.* I, 1-4.

de arriba, desde su propio seno fecundo, propaga la vivificación al demiurgo. Y teniendo ella misma el punto intermedio de toda divinidad vivificadora, // gobierna todas las fuentes que hay en ella, abarca el único vínculo de las primerísimas y últimas potencias de la vida, y despliega y mantiene permanentemente las fuentes posteriores, y lleva las causas unitarias de las primeras con vistas a la generación del universo, y así toda ella es vivificadora única // y hebdomádica. Por una parte, preexiste a la hebdómada según la unión
92P. trascendente, y por otra, // reúne en un único punto intelectivo las fuentes triádicas de ella según la unión ordenada, y contiene a Hestia y a Hera: a Hera, por propagar todo el orden de las almas desde el lado derecho, y a Hestia, por difundir toda la luz de la virtud desde el lado izquierdo. // Por ello en Platón (*Cra.* 404b8-9) es llamada con razón a la vez madre y dispensadora del alimento[141]: madre, por contener la causa de Hera, y dispensadora de alimento, por haber preconcebido a Hestia en sí misma.

CLXVIII. Que Deméter, así como propaga toda vida, // así también propaga todo alimento; y tiene como modelo a la Noche (pues se dice que «la Noche es ambrosía, alimento de los dioses» [*Orph. fr.* 106]), pero Deméter es alimento inteligible. Pues también lo inteligible es alimento según el oráculo (*Or. chald.* 17) para los órdenes intelectivos de los dioses. Pero Deméter es la primera que divide // entre los dioses los dos tipos de alimento, como dice Orfeo (*Orph. fr.* 189):

> Prepara, en efecto, servidores, criados y acompañantes,
> y prepara la ambrosía y la poción de rojo néctar,
> y prepara las obras admirables de las abejas de
> [sonoros zumbidos.

[141] La etimología del nombre de Deméter en el *Crátilo* (404b9) es διδοῦσα ὡς μήτηρ (que da como madre).

Así pues, nuestra señora Deméter genera no sólo la vida, // sino también el perfeccionamiento de la vida desde los seres de arriba hasta los últimos; y en efecto también la virtud es perfección de las almas. Por tanto, según la imagen de esta generación eterna y doble, las madres que engendran en el tiempo engendran a la vez al recién nacido y a la vez producen de modo natural la leche como alimento para el nacido, y ni antes // ni después.

CLXIX. Que es triple la unión del intelecto demiúrgico con las causas vivificadoras. En efecto, está en contacto con las fuentes que le preceden, es connatural con las de su mismo orden y colabora con los órdenes
93 P. denes que son inferiores a él. // Pues con Deméter, que está antes que él, tiene una relación conversiva, con Core, que está después que él, tiene una relación previsora, y con Hera, que es de su mismo orden, tiene una relación amorosa; por ello se dice que Zeus está enamorado de Hera:

> Tan enamorado estoy ahora de ti
>
> (Hom., *Il.* XIV 328)

y ésta es legítima, mientras que las otras dos parecen ilegítimas. Por cierto, esta diosa produce por sí misma todos los géneros de las almas en compañía del demiurgo y padre, los géneros hipercósmicos y los encósmicos, los celestes y los sublunares, los divinos y los angélicos, los demónicos y los divisibles. Y de un modo // está separada del demiurgo, pero de otro modo, está unida a él; pues Zeus tiene un «intelecto regio», se dice en el *Filebo* (30d2), puesto que también Hera está emparejada con él o está comprendida en él, según lo que se ha dicho (Hom., *Il.* XIV 213):

> Pasas las noches en los brazos del excelente Zeus.

Por cierto, Zeus contiene uniformemente la causa paterna y la causa materna del mundo, y la fuente de

las almas se dice que está en Zeus, como a su vez la intelección de Zeus es participada en primer lugar por Hera. Pues ningún otro dios conoce mi intelecto antes que Hera, dice Zeus en Homero (*Il.* I 547). // Por cierto, a causa de esa unión indecible de estos dioses, el mundo participa de las almas intelectivas, y reciben realidad los intelectos que son llevados por las almas y que completan con ellas la entera demiúrgia.

CLXX. Que la cadena de nuestra señora, comenzando desde arriba, se difunde hasta los últimos seres, y el aire sublunar es // su dominio[142]. Pues el aire es símbolo del alma, por lo que el alma se dice que es soplo, como también el fuego es imagen del intelecto, y el agua lo es de la naturaleza que nutre el mundo, por la cual se genera todo alimento y crecimiento, y la tierra es imagen del cuerpo por su carácter sólido y material. Por ello, Homero (*Il.* XV 18-19), refiriéndose a ello, re-
94 P. presenta a // Hera suspendida y bajo sus pies dos yunques; pues el aire ha recibido de debajo de sí los dos elementos más graves, pero también dice Homero:

y Hera
una densa bruma desplegaba delante
(*Il.* XXI 6-7)

del mismo pensamiento es también:

La augusta Hera... al infatigable sol
envió a las corrientes de Océano
(*Il.* XVIII 239-240)

pues llama puesta de sol a la niebla que llega a ser muy densa por Hera. // Sin embargo, también el hecho de unir el final del nombre con su comienzo, si uno repite muchas veces el nombre de la diosa, muestra el retorno a sí mismas de las almas racionales que derivan de ella. Y porque la voz es aire emitido, por eso también

[142] Cfr. Proclo, *In Tim.* III 190.13-14.

la voz de las almas racionales está especialmente consagrada a esta diosa[143], la cual // al caballo de Aquiles «le había dotado de voz humana» (*Il.* XIX 407).

CLXXI. Sócrates presenta ahora (*Cra.* 404b8-d8) una tras otra esas tres mónadas vivificadoras, Deméter, Hera, Perséfone; una, es mencionada como madre del demiurgo, otra, como hermana y la otra, como hija; y a todas las presenta como partícipes // de la entera demiúrgia, una, trascendente e intelectiva, otra, principal y hegemónica y la otra, fontanal y principal a la vez. La última de esas diosas ha recibido potencias triples y ha abarcado tres mónadas de dioses indivisible y uniformemente. Y es denominada Core por la pureza de su esencia // y la supremacía inmaculada de sus procreaciones. Tiene una hegemonía primera, intermedia y última, y según su propia superioridad es llamada Ártemis por Orfeo (*Orph. fr.* 188), según el punto intermedio es llamada Perséfone, y según el límite del orden es llamada Atenea. Y según la realidad que so-
95 P. brepasa // las demás potencias de ese triple orden vivificador está establecido el principio de Hécate, según la potencia intermedia y generativa del universo está establecido el principio del alma, y según la conversión intelectiva está establecido el principio de la virtud. Por tanto, arriba y en // los seres hipercósmicos, Core despliega unitariamente ese triple orden de los dioses, y en compañía de Zeus engendra a Dioniso, que está al frente, indivisiblemente, de la demiúrgia divisible, y abajo, en compañía de Plutón, es contemplada especialmente según su propiedad intermedia; ésa es en efecto la que procede // por todas partes y procura la procreación a los últimos seres. Por ello es llamada especialmente Perséfone, por unirse con Plutón y por ordenar en su compañía las partes últimas del uni-

---

[143] La etimología del nombre de Hera en el *Crátilo* (404b9-c5) es doble: ἐρατή (amable) y ἀήρ (aire).

verso, y según el más alto rango se dice que es virgen y que permanece pura, y que según el intermedio se empareja con Hades y que engendra con él las // Euménides de los lugares subterráneos (*Orph. fr.* 197). Ciertamente ésta es llamada también Core[144], pero en un sentido distinto de la hipercósmica y hegemónica; pues la hénada es comprensiva de los tres principios vivificadores, mientras que la parte intermedia posee en sí las propiedades de la primera y última diosas. Por ello la propiedad de Hécate, o de Atenea, la puedes encontrar en Perséfone, // que está en compañía de Plutón, pero las propiedades extremas están ocultas en ella, mientras la propiedad de la parte intermedia se hace evidente, así como su propiedad de delimitar el alma principal, lo que allí era de modo hegemónico, aquí es de modo encósmico.

CLXXII. Que es preciso que el amante de la piedad para con los dioses // se dedique con diligencia a la corrección de los nombres divinos, para que no sean reprendidos por Sócrates (*Cra.* 404c5-7) los que se equivocan con respecto a Perséfone y Apolo, por su desconocimiento del análisis de esos nombres.

CLXXIII. Que Περσεφόνη (Perséfone) (*Cra.* 404c5-d8) ha sido llamada, bien por el hecho de divi-
96 P. dir // y separar las formas unas de otras, como si φόνος (muerte)[145] aludiera a la destrucción, bien por separar completamente las almas de los cuerpos por medio de la conversión hacia lo alto, lo cual es asesinato y muerte afortunadísimos para los juzgados dignos de ello. // Y Φερέφαττα, según el ἐπαφὴ τῆς γενέσεως (contacto con la generación), se adapta a la segunda etimología[146], y según la sabiduría y el conocimiento, a la

---

[144] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 166.25 ss.

[145] Cfr. *Etym. magn.* 665.47 Gaisford.

[146] En el *Crátilo* (404d3-4) la etimología es ἐπαφὴ τοῦ φερομένου (contacto con lo que se mueve), de donde procede Φερέπαφα. Sin embargo, esta diosa recibe por eufonía el nombre de Φερρέφαττα (*Cra.* 404d6-8).

tercera[147], y sin embargo todas las marcas se adaptan a ella con vistas a la perfección del alma. Por ello es llamada Perséfone, y no con los nombres de los significados extremos[148], ya que también el hecho de ser raptada por Plutón, significa // lo intermedio entre los extremos, que está firmemente en sí mismo, de modo que Core se dice que permanece virgen.

CLXXIV. Que razonablemente después de Perséfone analiza ahora (*Cra.* 404e1-406a3) el nombre Ἀπόλλων (Apolo); en efecto hay mucha relación entre esas dos cadenas, me refiero a la de Core y a la de Apolo; // pues la una es hénada de la tríada intermedia de los principios y ha proyectado desde sí misma las potencias vivificadoras. Y éste hace volver los principios solares a su única unión, «conteniendo el principio de tres alas», como dice el oráculo (*Or. chald.* 168). Y los principios solares han recibido su hipóstasis inmediatamente después de los principios vivificadores; // por ello en Orfeo (*Orph. fr.* 194) Deméter, al entregar el reino a Core, dice:

> Después de acceder al floreciente lecho de Apolo,
> engendrarás admirables hijos con los rostros
> [resplandecientes de fuego;

por eso, ¿cómo podría suceder esto no habiendo mucha relación // entre estos dioses?

Pero es preciso saber ahora de Apolo lo siguiente, que según la primera concepción, única y natural, el nombre Ἀπόλλων significa que es causa de unidad y el que reduce la multiplicidad al Uno, y este modo de
97 P. contemplar el nombre // se adapta a todos los órdenes del dios. Pero Sócrates examina sólo sus potencias más particulares, porque para nosotros es incomprensible e inexplicable la pluralidad de las potencias de Apolo.

---

147 Cfr. *Cra.* 404c8: Φερσεφόνη.

148 Φερέπαφα y Φερσεφόνη.

En efecto, ¿cuándo el razonamiento humano sería capaz // de abarcar todas sus propiedades, no sólo de Apolo sino también de cualquier otro dios? Pues los teólogos han enseñado una abundante cantidad de las propiedades de Apolo. Mas Sócrates ahora (*Cra.* 405b9-406a3) enseña sólo cuatro[149]. Así, el mundo es como una cierta década, colmado de todas // las razones, conteniendo todo en sí mismo y haciéndolo volver al propio principio de la década[150], cuya tétrada ha abarcado de modo continuo su causa y de modo trascendente la ha abarcado la mónada[151]. La mónada la abarca indivisible y ocultamente, la tétrada, la abarca divididamente, como también Apolo unifica la multiplicidad de los seres encósmicos de modo continuo, y el intelecto demiúrgico // la unifica de modo trascendente. ¿Por qué entonces Sócrates se ha servido de tal orden? Porque comenzando por el arte médica y pasando por el arte adivinatoria y el del tiro con arco, termina en la música. Hay que decir, por cierto, que todas las actividades de ese dios están en todos los órdenes de los seres // comenzando desde arriba hasta los últimos órdenes, pero actividades distintas parecen dominar en órdenes distintos en mayor o menor medida. Por ejemplo, el arte médica del dios parece dominar en los órdenes sublunares,

> donde están la muerte y el odio y otras clases de [desgracias,
> así como las plagas que azotan, las putrefacciones, y [los líquidos que de ellos fluyen
> (Empédocl. B 121 Diels-Kranz);

---

[149] El *Crátilo* explica cuatro potencias de Apolo, que se corresponden con la medicina, la mántica, el tiro con arco y la música: ἀπολούων (purificador), ἁπλοῦς (simple), ἀεὶ βάλλων (el que siempre dispara), ὁμοπολῶν (el que hace girar conjuntamente).

[150] Cfr. Filolao A 13 Diels-Kranz; Teón de Esmirna, *Philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, E. Hiller (ed.), Leipzig, Teubner, 1878, pp. 106.7 ss.

[151] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 432.19 ss.; III 105.14 ss.

estas cosas, en efecto, moviéndose de modo equivocado, necesitan regresar de lo que es contra la naturaleza a lo que es según la naturaleza, y de la desproporción y fragmentación a la proporción y unidad. Y el arte adivinatoria está en el cielo, pues allí la potencia revela-
98 P. dora del dios // resplandece especialmente revelando los bienes inteligibles a los celestes; por ello Apolo gira con el sol, y el mismo intelecto se ha desplegado en uno y en otro, ya que también el sol distribuye la luz a los seres que están en el cielo, iluminando y dispensando para todos la potencia unificadora. Y el arte del tiro // con arco está en los seres independientes del mundo; porque allí Apolo, ejerciendo su dominio en el universo, despierta sus propios movimientos, que asemejan totalmente a flechas, suprime todo el desorden, y llena todas las cosas de los dones demiúrgicos, por lo que también es llamado Flechador (Hom., *Il.* I 75)[152], porque siendo separado y trascendente // se adelanta a todas las cosas con sus actividades. La música prevalece en el orden hegemónico y principal; y Apolo es también el que une todo el mundo según una única unión, estableciendo en torno a sí el coro de las Musas,

que se jacta de la armonía de la luz,

como dice un teúrgo (*Or. chald.* 71).

Existen en efecto, como ha sido dicho (*In Crat.* CLXXIV, 97.18 ss.), el Apolo músico y los restantes Apolos, tanto en la tierra como en los demás lugares, pero hay lugares donde se manifiesta más y lugares donde se manifiesta menos; y estas potencias están de manera unitaria y trascendente en el dios; y en los // géneros que acompañan al dios, superiores a nosotros, están por participación y divididamente, por ejemplo hay muchos grupos de ángeles, démones y héroes expertos en medicina, que dependen de Apolo, y otros aptos para la adivinación, para la música y para el tiro

---

[152] Ἑκατηβελέτης (el que dispara de lejos) es un epíteto de Apolo.

con arco, que se reparten diferenciadora y divididamente las potencias unitarias del dios. Y es preciso // contemplar cada una de las potencias de Apolo según una determinada propiedad, por ejemplo, la potencia musical por su capacidad para conjuntar la multiplicidad diferenciada, la potencia del arte del tiro con arco, por su capacidad de destruir la naturaleza desordenada, la potencia del arte adivinatoria, por su capacidad reveladora, y la potencia del arte médica, por su capacidad
99 P. perfectiva, y hay que ver esas propiedades // de un modo si están en los dioses mismos, de otro, si están en los géneros angélicos, de otro, si están en los géneros demónicos, de otro, si están en los géneros heroicos, y de modo distinto, si están en los hombres, en los animales o en las plantas. Pues las potencias de los dioses descienden desde arriba // hasta los últimos seres, haciéndose visibles convenientemente en cada una de las cosas que la teléstica trata de vincular a los dioses por medio de la simpatía. Y hay que preservar en todos los órdenes lo siguiente, que este dios es unificador de lo múltiple. Y en efecto el arte médica, suprimiendo el carácter fragmentado de las enfermedades, // concede la salud, que es unitaria; pues la salud es proporción y según la naturaleza, en cambio lo múltiple es contra la naturaleza. Pero también el arte adivinatoria, revelando la simplicidad de la verdad, destruye la variedad de la falsedad. Y el arte del tiro con arco, destruyendo todo lo defectuoso y salvaje, y disponiéndose a dominar lo ordenado y lo civilizado, // se vincula al Uno y se desvincula de la naturaleza desordenada que lleva a la multiplicidad. Y la música, por medio del ritmo y la armonía introduce el vínculo, la amistad y la unión en el universo, y aleja sus contrarios. Así, por cierto, el demiurgo del universo, haciendo el universo sin enfermedad y sin vejez // por medio del arte médica intelectiva, que impide todo lo que es contra la naturaleza y que ni siquiera consiente que eso tenga realidad, y reduciendo lo defectuoso y desordenado al

orden por medio del arte divino del tiro con arco, y vinculando con las armonías lo discordante de la materia, y armonizando las almas según la música divina, y prediciendo para las almas // el futuro según su arte adivinatoria intelectiva, que engendra las cosas juntamente con las predicciones, revela la verdad. Y todas esas potencias están primaria, trascendente y uniformemente en el demiurgo del universo, y secundaria y divididamente en Apolo, de modo que no por // eso Apolo será idéntico al intelecto demiúrgico, sino que //
100 P. éste abarca de modo universal y paterno esas potencias, que Apolo de modo subordinado las contiene imitando a su propio padre. Pues todas las actividades y potencias de los dioses posteriores están contenidas en el demiurgo de modo causal, y éste // produce y ordena el universo según todas las potencias a la vez y conjuntamente, pero los otros demiurgos, que han avanzado desde él, unos colaboran con el padre según unas potencias, otros según otras.

CLXXV. Que al decir Hermógenes (*Cra.* 405a5) que es «extraño» el nombre del dios Apolo, Sócrates, contestando a la difamación, // lo llama «armonioso» (*Cra.* 405a7).

CLXXVI. Que el hecho de ver la purificación no sólo en el arte médica sino también en el adivinatoria, muestra que la potencia purificadora de Apolo comprende de manera general las dos artes (*Cra.* 405a8 ss.); pues con los resplandores de su luz ilumina el mundo y con sus // actividades curativas purifica toda la desproporción de la materia, operaciones que, ciertamente imitando aquí los médicos y adivinos, los unos purifican los cuerpos, los otros se hacen puros a sí mismos y a sus discípulos por medio de las aspersiones y las sulfuraciones. En efecto, como dice Timeo (*Tim.* 22c2), los dioses purifican // el universo ya con fuego ya con agua, que imitan los adivinos, y por medio de esas

operaciones las teúrgias prescriben a los «invocadores» y a los «receptores»[153] purificarse antes con estos procedimientos, y los ritos purificatorios son recibidos antes de las iniciaciones no sólo por los adivinos sino también por los iniciados, despojándose de todo lo ajeno a la // iniciación prescrita. Y ciertamente es propio de Apolo el hecho de remitir las diversas purificaciones a una sola potencia purificadora del dios; pues en todas partes Apolo unifica y reúne la multiplicidad en la unidad, y ha preconcebido uniformemente todos los
101 P. procedimientos de la purificación, // purificando el cielo entero, la generación y todas las vidas encósmicas, y separando las almas particulares de los espesores de la materia. Por ello también el teúrgo de la iniciación, al dirigir este rito, comienza por las purificaciones // y las aspersiones:

> Y en primer lugar, que el sacerdote en persona que
> [dirige las obras del fuego,
> rocíe con la ola helada del mar estruendoso,

como dice el oráculo (*Or. chald.* 133) acerca de él. Pero el hecho de que el dios presida la simplicidad con conocimiento y // sea revelador de la verdad (*Cra.* 405c2-5), presenta su analogía con el bien, analogía que también Sócrates celebra en la *República* (VII 517c3), diciendo que el sol es vástago del bien y análogo a él. Por ello, siendo unificador y ordenado así con respecto a los dioses encósmicos de modo análogo al bien, nos revela Apolo por medio de la verdad // la semejanza con el bien, si es justo decirlo; pues lo ἁπλοῦς (simple) es revelación del Uno, y la verdad según el conocimiento lo es de la verdad supraesencial y primerísima que procede del bien. Y el hecho de que ese dios sea ἀεὶ τῶν βολῶν ἐγκρατής (siempre dueño

---

[153] Cfr. Proclo, *In Remp.* II 246.24; Porfirio, *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, G. Wolff (ed.), Hildesheim, G. Olms, 1983 (= Berlin, 1856), p. 160.

de los lanzamientos) (*Cra.* 405c5-6) muestra que su poder domina todas las cosas // del mundo. Pues desde arriba, desde el orden supraceleste, distribuye los conductos y los rayos de Zeus a todo el mundo; pues las flechas aluden a los rayos. Y el hecho de que Apolo sea dios de la música (*Cra.* 405c6-e2) muestra que ese dios es causa de toda armonía invisible y visible por medio de sus potencias hegemónicas, // según las cuales engendra a las Musas con Mnemósine y Zeus, y ordena a la vez todo lo perceptible con sus potencias demiúrgicas, a las que ciertamente los hijos de los teúrgos llaman «manos» (*Or. chald.* 210c)[154], ya que la actividad de la armonía de los sonidos está en depen-
102 P. dencia del movimiento de las manos. Pero // también ordena las almas y los cuerpos por medio de las razones armónicas, sirviéndose de las potencias diferentes de ellos como de unos sonidos, y mueve armónica y rítmicamente todas las cosas con sus movimientos demiúrgicos. Pero también todo el orden // y movimiento celeste muestra la armónica obra de Apolo; por ello las almas divisibles no se perfeccionan de otro modo sino por medio de la semejanza armónica con el universo, despojándose de lo inarmónico de la generación; entonces, en efecto, alcanzan la vida óptima que el dios les ha propuesto[155].

Y de los razonamientos sobre el rey Apolo pasa (*Cra.* 406a3-6) a las Musas y al nombre de la música. En efecto, Apolo es celebrado como Musageta[156] y él mismo es mónada en relación con la armonía del universo, y el coro de las Musas es apto para captar el número total, la enéada[157]. Y a partir de ambos // el mundo en su totalidad «fue atado con vínculos indisolubles» (Plat., *Tim.* 43a2), y es uno y perfecto, uno, por

---

[154] Cfr. Proclo, *In Remp.* II 252.20.

[155] A partir de este punto los manuscritos inician una nueva *ecloga*, indicada también por J. F. Boissonade.

[156] Μουσηγέτης (conductor de las Musas) es un sobrenombre de Apolo.

[157] Cfr. Proclo, *In Tim.* II 208.9 ss.

la mónada de Apolo, y perfecto, por el número de las Musas. Por cierto el número nueve[158], surgido del primer número perfecto, se mantiene estrechamente ligado, por medio de la semejanza y la identidad, a las causas multiformes del // orden y de la armonía del mundo, y a todas las causas acabadas en la única perfección. Mientras las Musas generan la variedad de las proporciones, Apolo abarca toda la multiplicidad de ellas unificadamente. Las Musas fundamentan la armonía del alma y Apolo es dispensador de la armonía intelectiva e indivisible; ellas dividen lo visible // según las proporciones armónicas, y él contiene la armonía invisible y separada. Y ambos son fundamentadores de las mismas proporciones, pero ellas según el número, y él según la
103 P. unidad; // ellas dividen el Uno de Apolo, mientras que éste unifica la multiplicidad de las Musas, convirtiéndola y conteniéndola. Porque la multiplicidad de las Musas es la procedente de la realidad unitaria y separada del Musageta, y el número es el que avanza y despliega // la causa única y primaria de la armonía del universo.

CLXXVII. Que la etimología del nombre de las Musas es así[159]; ya que Platón llama a la filosofía «música sublime» (*Phaed.* 61a3-4), por hacer moverse armónicamente nuestras potencias del alma, dispuestas acordemente con los seres // y con los movimientos de los ciclos de ella; y hacia ésa nos guía la investigación de nuestra propia esencia y de la del universo, por la conversión a nosotros mismos y a los seres superiores, y nos hacemos acordes al universo asimilando nuestros ciclos a los del universo, por eso nombramos a las Musas a partir // de esta investigación. El propio Musageta, en efecto, revela la verdad a las almas según una

[158] Cfr. Proclo, *In Tim.* II 215.12 ss; *In Remp.* II 4.22 ss, etc.

[159] El nombre de las Musas y el de la música viene dado en el *Crátilo* «a partir de μῶσθαι (desear), y a partir de la investigación y de la filosofía» (406a3-6).

única simplicidad intelectiva, mientras que las Musas completan nuestras variadas actividades que elevan al Uno intelectivo. Pues las investigaciones tienen su razón en la materia como en relación con el fin del hallazgo, así como la // multiplicidad la tiene en relación con el Uno, y la variedad la tiene en relación con la simplicidad. En verdad, sabemos que las Musas conceden a las almas la búsqueda de la verdad, a los cuerpos, la multiplicidad de las potencias, y en todas partes, la variedad de las armonías.

CLXXVIII. Que Leto (*Cra.* 406a6-b1) es fuente vivificadora contenida en Deméter; // por ello nuestras tradiciones patrias honran a Deméter y a Leto como la misma, indicando la unión de estas diosas. Y esta diosa difunde toda la luz vivificadora, iluminando las esencias intelectivas de los dioses y los órdenes de las almas, e ilumina cumplidamente todo el cielo percepti-
104 P. ble, // generando la luz pericósmica y estableciendo la causa de ésta en sus hijos Apolo y Ártemis, haciendo resplandecer en todo la luz intelectiva y vivificadora. Pero también concede a las almas la acción perfeccionadora de la virtud y // la iluminación que las eleva hasta la propiedad intelectiva del padre, arrebatándolas de los tortuosos caminos de la materia (*Or. chald.* 172) y de los muchos repliegues del mal, y de la dureza de la generación; también los teólogos, teniendo esto en consideración, me parece que la denominan Λητώ (Leto), y que por lo λεῖον (suave) del carácter procura a las almas // lo que es capaz de causar la voluntad de vivir y es dispensador de la divina facilidad. Pues esas cosas conceden a los que tienden hacia ella una actividad indecible, una vida sin dolor, una dulzura, imperturbabilidad y calma intelectivas. Así, Leto ha sido llamada por lo ἐθελούσιον (voluntario) [pues λῶ es un verbo que significa βούλομαι (quiero)][160], // ya siendo

[160] Cfr. *Anec. graec.* I 262.2 Cramer; *Etym. magn.* 564.21 Gaisford.

en cierto modo Λεητώ[161] por lo λεῖον (suave), el nombre indica completamente las potencias de la diosa por medio de ambos análisis[162]. Pues las actividades forzadas del alma se producen por la dureza material, y la tortuosidad de la vida en la generación hace débil la voluntad de vivir de las almas, pero el ascenso a los dioses // les procura a ellas una vida apacible y civilizada en vez de una dura y áspera, y una que depende de la voluntad en vez de una forzada; y por esto la diosa causa de estas prerrogativas es llamada Leto.

Entonces, ¿por qué hay que llamar Leto a la materia, como si fuera flexible y estuviera expuesta, moldeable, a todas las formas, recibiendo cual espejo // las imágenes de todas las cosas, como causa de λήθη (olvido) para los que la miran? Y ¿por qué hay que llamar a Apolo armonía, en cuanto que recibe realidad de
105 P. Leto y Zeus? Pues así también ese dios // sería inseparable de la materia y no sería causa de la armonía del universo. Sin embargo, ¿cómo es posible hacerlo unas veces idéntico al demiurgo y otras inseparable de la materia? En efecto, es mejor decir que Leto no es receptáculo de Apolo, sino // entenderla como madre y fuente de toda luz vivificadora que con su calor preserva todas las cosas (*Or. chald.* 53), y que Apolo, al estar separado, es dispensador de toda la vida en armonía y de todas las razones encósmicas, con las que «ha enlazado indisolublemente» el universo (Plat., *Tim.* 32c3-4). Y ya que Sócrates (*Cra.* 406a6-b1) se ha guardado de llamar Λητώ (Leto) a esa diosa excelsa a partir de λήθη (olvido), // tal vez por la inmadurez del joven Hermógenes, ese nombre podría decirse con propiedad de ella, por suscitar en las almas el olvido de los males y del desorden y agitación de la ge-

---

161 Cfr. *Cra.* 406a8: Ληθώ.

162 Las dos etimologías del nombre de Leto en el *Crátilo* (406a6-b1) son ἐθελήμων (voluntariamente dispuesta) y λεῖον τοῦ ἤθους (lo suave de su carácter).

neración, cuyo recuerdo, al llevarlo todavía el alma, impide que se fundamente en los inteligibles; pues «el recuerdo lleva a lo // recordado», dice Plotino[163], y como Mnemósine despierta el recuerdo de los inteligibles, así también Leto concede el olvido de las cosas materiales.

CLXXIX. Que de nuestra señora Ártemis, Platón (*Cra.* 406b1-6) transmite tres propiedades: la inmaculada, // la bien ordenada y la elevadora[164]. Por la primera propiedad, se dice que la diosa ama la virginidad; por la segunda, según la cual es perfeccionadora, se dice que es a modo de éforo de la virtud; y por la tercera, según la cual es conversiva, se dice que odia los impulsos generadores. Y de las tres propiedades, especialmente la primera, se adapta a la // procesión de la diosa, por la que ha recibido su realidad en la tríada vivificadora de los principios, siendo llamada ya divinidad de Hécate, como dicen los teúrgos, ya Ártemis, como dice Orfeo (*Orph. fr.* 188). Pues establecida allí está llena de potencias inmaculadas provenientes de
106 P. los dioses implacables, mira a la fuente de la virtud // y abraza la virginidad de ella. Y en efecto, la fuente de la virtud «no deja escapar su virginidad», como dice el oráculo (*Or. chald.* 52); y Ártemis, al pensar aquélla, fundamenta la virtud principal, y trasciende toda relación y combinación, y toda procesión en la generación. // Por lo que también se dice que Core, según la Ártemis que está en ella y según Atenea, permanece virgen, pero según la potencia fecunda de Perséfone, se dice que se acerca y se une al tercer demiurgo, y que engendra, como dice Orfeo (*Orph. fr.* 197),

---

[163] Para la probable referencia de Plotino, cfr. *Proclo. Lezioni sul «Cratilo» di Platone*. Introduzione, traduzione e commento di F. Romano, Catania-Roma, Università di Catania, 1989, p. 164.

[164] La triple etimología del nombre de Ártemis en el *Crátilo* (406b1-6) es ἀρτεμής (íntegra), ἀρετῆς ἵστωρ (conocedora de la virtud) y ἄροτον μισήσασα (que odia la procreación).

nueve hijas de ojos brillantes, generadoras de flores,

puesto que Ártemis, que está en ella, y Atenea, conservan siempre intacta su virginidad. En efecto, una se caracteriza por su estabilidad, otra, por su capacidad conversiva; y la capacidad generativa recibe en Core un orden intermedio. Y dicen que ella desea la virginidad, ya que su forma se comprende // en la fuente vivificadora, piensa la virtud fontanal y fundamenta la principal y elevadora, y desprecia toda unión material, aunque vigila los frutos de tal unión material:

No iniciada en el matrimonio y siendo inexperta,
suelta los lazos de todo fructuoso nacimiento,

dice Orfeo (*Orph. fr.* 187). Y parece que evita las generaciones y las procesiones de las cosas, y les aporta las perfecciones, y que completa las almas por medio de la vida virtuosa, y procura a los vivientes mortales el retorno a la forma.

Y que hay mucha unión de Ártemis con la Hécate encósmica y con Core, es evidente para los que se han acercado un poco a Orfeo, a partir de lo cual es claro que también Leto se contiene en Deméter, la que, con
107 P. Zeus, confiere realidad // a Core y a la Hécate encósmica, ya que también Orfeo (*Orph. fr.* 188) ha llamado Hécate a Ártemis,

luego la divina Hécate, hija de Leto de hermosos bucles,
abandonando los miembros del hijo, marchó al Olimpo;

de suerte que no es nada extraño, si también hemos llamado en otros lugares Hécate a la Ártemis que está en Core. Y Platón, celebrándola en esos lugares por medio de las tres aplicaciones (*Cra.* 406b1-6) podría decir que una significa una de esas potencias y la otra significa todas las potencias; pues la primera se podría decir que ha sido llamada así por todas las potencias, y las que la siguen a ella, puesto que han recibido un orden más particular, // se podría decir que han sido llamadas así por una única potencia, por la que se caracterizan especialmente.

CLXXX. Que ha coordinado (*Cra.* 406b7) al Dioniso encósmico con la Afrodita encósmica por el hecho de amarle a él y por modelar como imagen de él a Adonis, muy honrado por cilicios y chipriotas. // Y evidentemente hay que suponer tal amor de Afrodita como semejante al bien y providente, por realizarse desde un dios superior a uno inferior.

CLXXXI. Que el joven Hermógenes parece preguntar como asunto de poca importancia lo referente al soberano Dioniso, por ello es hecho callar // (*Cra.* 406b8-c2) por Sócrates, y no escucha las procesiones ocultas de estos dioses, sino sólo las últimas y encósmicas. Y por cierto, el sabio venera esas cosas, aunque, como dice (*Cra.* 406c2-3), sean bromas por el hecho de que esos dioses son aficionados a las bromas. Pues como Platón dice que los límites de los demás dioses, // siendo temibles y capaces de venganza y castigo, son perfeccionadores de las almas, como cuando dice que «Justicia, vengadora de la ley divina, sigue a Zeus» (*Legg.* IV 716a2-3), y que esa diosa es complaciente para los ordenados y que viven
108 P. según el intelecto, // pero aplica el castigo a los insolentes y a los que confunden la vida con la ignorancia, hasta destruirlos completamente a ellos, sus casas y sus ciudades (*Legg.* IV 716b4-5); así venera los límites de Dioniso y de Afrodita, que producen benevolencia, purificando en todo momento nuestros pensamientos // sobre los dioses y nos dispone a pensar que todas las cosas, cualesquiera que sean, tienden a su fin óptimo. Porque, en efecto, robustece la debilidad de la naturaleza mortal y restaura la dificultosa vida corporal, por eso los dioses, que son causa de estas cosas, gustan de bromear. Por lo que hacen de algún modo unas estatuas // riendo, relajadas y bailando, otras rígidas y capaces de impresionar a los que las ven y temibles, por analogía con los dominios encósmicos de los dioses.

CLXXXII. Que los teólogos a nuestro soberano Διόνυσος (Dioniso) lo llaman con frecuencia οἶνος (vino) a partir de sus últimos dones, // como Orfeo (*Orph. fr.* 216):

> Y en vez de una única raíz de vino pusieron una triple;

y de nuevo:

> Toma en orden todos los cantos de vino y tráemelos;

y otra vez:

> Indignada con el vino, hijo de Zeus.

Y si el mismo dios es llamado así, es evidente que también sus actividades primeras e intermedias podrían ser nombradas así, como la última, de suerte que Sócrates, considerando eso, llama ahora (*Cra.* 406c4) al dios Διδοίνυσος[165], puesto en movimiento por el vino, // que, como ha sido dicho, es capaz de hacer comprender las potencias del dios. Como también en el *Fedro* dice en común del gran Eros, del divino y del amante de su cuerpo[166]. En efecto, οἶνος (vino), oído así comúnmente, nos presenta la propiedad del intelec-
109 P. to particular: // porque lo οἰόνουν (que hace creer que se tiene intelecto) (*Cra.* 406c6)[167] no es sino la forma intelectiva separada del universo y ya participada y que llega a ser οἶον (única) y sola. Pues el intelecto universal es todas las cosas y actúa en todo igualmente; el intelecto particular y // participado es todas las cosas, pero según una única forma, que le ha sido propuesta entre todas, como la forma propia del Sol, la de la Luna o la de Hermes. Así pues, οἶνος (vino) muestra

---

[165] Nombre compuesto por Sócrates a partir de διδοὺς τὸν οἶνον (que da el vino).

[166] Cfr. *In Crat.* IX, 3.28-4.2; XVI, 7.8-9.

[167] Nombre compuesto por Sócrates (*Cra.* 406c5) a partir de οἴεσθαι y νοῦς. Para la explicación del término en este escolio de Proclo, cfr. G. Pasquali: «τὸ οἰόνουν ex οἶος et νοῦς 109,3.8» (*Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1908, p. 147).

lo particular y dividido del resto, significando el οἶον (único) y τινὰ νοῦν (un cierto intelecto). Puesto que ciertamente toda la demiúrgia divisible está en dependencia de la mónada de Dioniso, // separando del intelecto universal los intelectos participantes en el mundo, y muchas almas, de la única alma, y todas las formas perceptibles, de sus propias totalidades, por eso ciertamente los teólogos (*Orph. fr.* 216) han llamado οἶνος (vino) a ese mismo dios y a todas sus realizaciones demiúrgicas; pues todas las cosas // son vástagos del intelecto, y unas participan más lejos, y otras más cerca, de la distribución dividida del intelecto. En efecto, el vino, que está en los seres, actúa análogamente: en el cuerpo, a modo de imagen, según creencia e imaginación falsas, y en los intelectivos el actuar y producir demiúrgicamente es según el intelecto, ya que también // se dice (*Orph. fr.* 210) que el corazón es el único que permanece indivisible en el desgarramiento de los Titanes, esto es, la esencia no dividida del intelecto.

CLXXXIII. Que es posible también estar inspirado a partir de las consideraciones que se hacen en broma acerca de los dioses, aplicándose a las cosas más intelectivamente. Acepta, pues, conforme a las concepciones materiales de la mayoría, // que Ἀφροδίτη (Afrodita) sea la que tiene su nacimiento a partir de la ἀφρός (espuma) (*Cra.* 406d1), y que la espuma sea la secreción del semen, y una vez que cobra realidad en estas uniones a partir de esta secreción, Afrodita significa placer. Por tanto, ¿quién es tan ingenuo que no
110 P. contemple antes de estas cosas // extremas y corruptibles las causas primeras y eternas? En efecto, por eso también Sócrates pone como testigo (*Cra.* 406c7) a Hesíodo (*Theog.* 195 ss.) para recordarnos su concepción inspirada, dejando a un lado la divulgada después de él.

Así pues, quede dicho cuál es tal divina concepción. Dicen, desde luego, que la primerísima Afrodita

es engendrada por causas dobles: una, como causa por lo cual, otra, como causa generativa. Dicen, en efecto, que Crono colabora con la procesión de ella como la causa por lo que, invocando la potencia fecunda del padre y // transmitiéndola a los órdenes intelectivos, y que Urano colabora como productor y causa, al revelar a esta diosa a partir de su propia abundancia generativa. Entonces, ¿por qué otra causa tenía que tomar hipóstasis la que reúne a los diferentes géneros según una sola aspiración a la belleza, sino de la potencia ensambladora de Urano? // Así, Urano la produce a partir de la espuma de sus partes fecundas una vez arrojado al mar, como dice Orfeo (*Orph. fr.* 127):

> Y cayeron órganos genitales de lo alto al mar, y en [torno a ellos,
> que navegaban, se agitaba por doquier una blanca [espuma;
> y cumplidos los ciclos estacionales, el año engendraba
> una doncella venerable, a la que acogieron en sus [manos
> al nacer, primero Envidia y Engaño juntos.

Y a la segunda Afrodita la produce Zeus a partir de sus propias potencias generativas y juntamente con él la produce también Dione; // pero la segunda Afrodita procede de la espuma del mismo modo que la primera; y acerca de ella dice así también el mismo teólogo (*Orph. fr.* 183):

> 111 P. De éste se apoderó un gran deseo, y de los genitales [del excelso padre
> saltó el germen de la espuma, y el mar acogió
> el semen del gran Zeus; y al cumplirse el ciclo anual,
> en las estaciones de bellas plantas, engendró a [Afrodita que promueve la risa,
> nacida de la espuma.

Por consiguiente, las diosas se diferencian unas de otras según las causas, según los órdenes y según

las potencias; pues la que nace de Urano es hipercósmica y elevadora hacia la belleza inteligible y es dispensadora de la vida pura, y separa de la generación; la // de Dione gobierna todas las series coordinadas que están en el mundo de Urano y en la tierra, enlaza unas con otras y perfecciona sus procesiones generativas por medio de la combinación en armonía. Y están unidas entre ellas según la semejanza de su hipóstasis; pues a partir de las potencias generativas proceden, por una parte, la del ensamblador, // por otra, la del demiurgo. Y el mar manifiesta la vida desplegada e ilimitada, y su profundidad que avanza en todo, mientras que la espuma manifiesta lo más puro, lleno de luz y potencia fecunda y que nada sobre toda la vida y cual flor es lo más elevado de ella. Por tanto, Afrodita ha aparecido como // lo más uniforme y puro de toda vida.

CLXXXIV. Que ha coordinado (*Cra.* 406d3-4) a Atenea, Hefesto y Ares por la coincidencia en los asuntos de la guerra, por la similitud del arte de Atenea con uno y otro, por el hecho de que uno y otro se enamoran de la misma Afrodita y porque uno y otro nacieron de Hera // y Zeus.

CLXXXV. Que los teólogos celebran especialmente dos potencias de nuestra señora Atenea, la guardiana
112 P. y // la perfectiva, la una preserva puro e indoblegable por la materia el orden del universo, la otra llena todas las cosas de luz intelectiva y las convierte a sus propias causas. Por ello Platón de modo análogo en el *Timeo* (24c7-d1) // celebra a Atenea como «amante de la guerra y de la sabiduría»[168]. Y de ella se han transmitido tres órdenes: primero, el fontanal e intelectivo, según el cual se establece en el padre y es inseparable de allí; segundo, el principal, según el cual está en compañía de Core y determina toda la procesión de ella y la con-

[168] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 166.5 ss.

vierte // hacia sí; y tercero, el independiente del mundo, según el cual Atenea completa todo el mundo, lo cuida y lo recubre con sus propias potencias, conteniendo todas las cimas encósmicas y fundamentando ella misma todos los dominios en el cielo y los que proceden bajo la luna. Pues bien, ahora Sócrates celebra la potencia guardiana mediante // el nombre de Palas (*Cra.* 406d7-407a5)[169], y la potencia perfeccionadora, mediante el de Atenea (*Cra.* 407a6-c2)[170]. Así pues, deja entrever la danza rítmica por medio del movimiento, de la que también hace partícipe en primerísimo lugar al orden de los Curetes, y en segundo lugar, también a los otros dioses; la diosa es, en efecto, por esta potencia, jefe de los Curetes, como dice // Orfeo (*Orph. fr.* 185). Por lo que está adornada con las armas de fuego[171], como aquéllos, con los que supera todo desorden y preserva inmóvil el orden demiúrgico, y revela la danza por el movimiento rítmico; y cuida la razón que procede del intelecto y que somete la materia por ella; // «el universo está mezclado de intelecto y de necesidad», dice Timeo (*Tim.* 47e5-48a1), ya que la necesidad obedece al intelecto y todas las causas materiales están sometidas a la voluntad del padre. Por cierto, esa diosa es la que subordina la necesidad a la produc-
113 P. tividad del // intelecto, eleva el universo a la participación del dios, lo impulsa, lo fundamenta en el cobijo del padre y lo cuida eternamente[172]. Ya se diga que el universo es indisoluble, esa diosa es dispensadora de la permanencia del universo, ya se diga que danza en // todo tiempo, ésa es protectora del aprovisionamiento conforme a una única razón y un único orden. Así pues, observa toda la demiúrgia del padre, la contiene

---

[169] La etimología del nombre Παλλάς (Palas) en el *Crátilo* (407a1) es πάλλειν (blandir).

[170] La etimolgía del nombre Ἀθηνᾶ (Atenea) en el *Crátilo* es la siguiente: ά θεονόα (inteligencia divina), τὰ θεῖα νοοῦσα –Θεονόη– (que entiende lo divino), ἡ ἐν τῷ ἤθει νόησις – Ἠθονόη– (inteligencia ética).

[171] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 156.24 ss.

[172] Cfr. Proclo, *In Tim.* I 166.10 ss., 168.8 ss.

y convierte hacia él, y somete toda la indeterminación material. Por ello también ha sido llamada Victoria y Salud, haciendo que el intelecto domine sobre la necesidad // y la forma sobre la materia, preservando el mundo, siempre entero y perfecto, sin vejez ni enfermedad. Por tanto, es propio de esa diosa elevar, dividir y vincular con los seres más divinos a través de la danza intelectiva, fundamentar y cuidar...[173]

[173] En este punto se interrumpe el texto transmitido. Después de las etimologías de los nombres de los dioses figuran en el diálogo las de los nombres de los astros y los fenómenos celestes, seguidas por las de los nombres de la esfera de la virtud, y finalmente por los de las nociones filosóficas fundamentales. Esta parte central del diálogo concluye con el argumento de los primeros nombres y la doctrina de la mímesis (421c3-427d3). A continuación tiene lugar la conversación entre Sócrates y Crátilo (427d4-440e7).

# Índice de nombres